

Bronislovas Kuzmickas

FILOSOFIJOS ISTORIJS METMENYS

TEORINIS SINTETINIS MOKSLO DARBAS



MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

Bronislovas Kuzmickas

FILOSOFIJOS ISTORIJO METMENYS

TEORINIS SINTETINIS MOKSLO DARBAS

2018
VILNIUS

Recenzavo:

Prof. Antanas Andrijauskas, Lietuvos mokslų akademijos akademikas

Doc. dr. Povilas Aleksandravičius, Mykolo Romerio universitetas

Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto tarybos 2018 m. birželio 30 d. nutarimu Nr. 1HMI-15 pritarta leidybai.

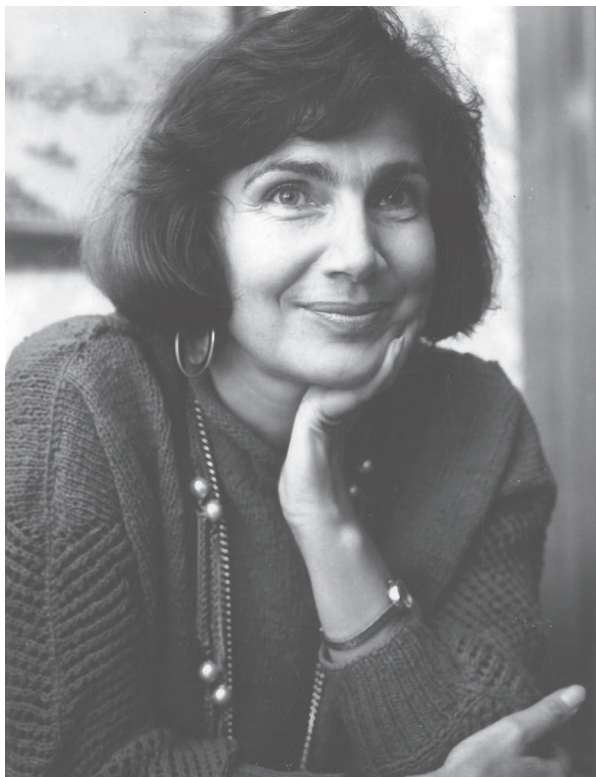
Mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo komisijos 2018 m. liepos 13 d. posėdyje pritarta leidybai (protokolo Nr. 2L-24).

Leidinio bibliografinė informacija pateikiama Lietuvos nacionalinės Martyno Mažvydo bibliotekos Nacionalinės bibliografijos duomenų banke (NBDB).

ISBN 978-9955-19-926-7 (internete)
ISBN 978-9955-19-927-4 (spausdintas)

© Bronislovas Kuzmickas, 2018
© Mykolo Romerio universitetas, 2018

*Skiriu šviesiam
Leonardos Jekentaitės-Kuzmickienės atminimui*



(1946 05 03 - 2008 10 08)

TURINYS

PRATARMĖ.....	7
FILOSOFIJOS ISTORIJOS OBJEKTAS: PROFESINĖ IR NEPROFESINĖ FILOSOFIJA.....	9
RACIONALUMAS IR IRACIONALUMAS	18
Racionalumas.....	18
Iracionalumas	23
Mistika	25
ANTIKNĖ FILOSOFIJA	28
Sofistai.....	28
Platono idealistinė filosofija.....	35
Idėjos ir daiktai.....	36
Žmogus – „kūne įkalinta siela“	37
Idealios valstybės samprata.....	39
Skeptikai, stoikai.....	40
VĖLYVOJI ANTIKNĖ IR ANKSTYVOJI KRIKŠČIONYBĖS FILOSOFIJA	45
Graikų-žydų mistika ir neoplatonizmas.....	45
Patristinė filosofija.....	51
VIDURAMŽIŲ FILOSOFIJA.....	63
Žydų viduramžių filosofija: Tikėjimas ir protas	63
Žydų filosofija ir judaizmas.....	63
Jehuda Halevi.....	66
Solomonas Ibn-Gabirolis	68
Moše Maimonidas.....	70
NAUJŲJŲ AMŽIŲ FILOSOFIJA	75
Pasaulėžiūros idėjos gamtos moksluose.....	75
ŠVIETIMO (APŠVIETOS) LAIKOTARPIO FILOSOFIJA	84
Švietimo (Apšvietos) samprata.....	84
Anglijoje	86
Johno Locko politinė filosofija	86
Prancūzijoje	87
Volteras ir laisvamanybė.....	87
Julieno Ofroy de La Mettri mechanistinis materializmas.....	88
Jeanas Jacques Rousseau.....	90

VOKIEČIŲ XVIII-XIX AMŽIŲ FILOSOFIJA	95
Immanuelio Kanto kritinė filosofija.....	95
Karaliaučiaus mąstytojas	96
Transcendentalinė estetika.....	98
Apriorizmas. Erdvė ir laikas.....	98
Transcendentalinė analitika.....	100
Intelektas ir kategorijos.....	100
Reiškiniai ir daiktai savaime (noumenai)	102
Transcendentalinė dialektika.....	102
Protas ir idėjos	102
Etika	105
Kategorinis imperatyvas.....	105
Georgo Hegelio panlogistinis idealizamas.....	106
Vystymasis – būties atributas.....	107
Idėjos antitezė – gamta	109
Idėja „grįžta į save“ – dvasios filosofija.....	109
Subjektyvioji dvasia.....	109
Objektyvioji dvasia.....	110
Absoliučioji dvasia	112
Hegelizmas	114
Arthuro Schopenhauerio valios metafizika	115
Nietzschės gyvenimo filosofija	124
Neklasikinė filosofija.....	124
Svarbiausi veikalai.....	126
Tragedijos gimimas.....	127
Žmogus. Sąmonė ir valia.....	129
Gyvenimas.....	130
Moralė.....	131
Nihilizmas	134
Antžmogis	135
Religija	135
Būtis ir pažinimas.....	136
POZITYVIZMAS IR ANALITINĖ FILOSOFIJA	138
Auguste Comte (Ogiusto Konto) pozityvizmas	138
Analitinė Bertrando Russello filosofija.....	142
EGZISTENCIALIZMAS IR FENOMENOLOGIJA	148
Kierkegaard – gyvenimas kaip rinkimasis	148
Egzistencinė tiesa	150
Estetinis ir etinis pasirinkimai.....	154
Religinis pasirinkimas	159
Tikėjimas kaip egzistencija: S. Kierkegaardas ir G. Marcelis.....	161

Edmundo Husserlio fenomenologija.....	167
Maxo Schelerio (Makso Šelerio) fenomenologinis personalizmas.....	173
Juozas Girnius – teistinis egzistencialistas.....	181
Žmogiškoji didybė galima visais laikais	181
Juozas Girnius, „Idealas ir laikas“	181
Gyvenimas ir darbai.....	182
Teistinis egzistencialistas.....	185
Tautinė ištikimybė.....	193
POSTMODERNYBĖS FILOSOFIJA	199
Postmodernizmas – vertinamai be vertybių?.....	199
Vertybės ir vertinimai.....	199
Link postmodernizmo.....	203
Metapasakojimai	206
Dekonstrukcija	208
Konceptai.....	211
Jacqueso Lacano struktūrinė psichoanalizė: individo tapatumas.....	214
Įvadas	214
„Veidrožio stadija“	216
Simboliškumas.....	218
Nesąmoningumas.....	220
RETROSPEKTYVA.....	223
Humanistinės psichoanalizės žvilgsniu (Psichoanalitinė filosofija	
Leonardos Jekentaitės kūrybinėje veikloje)	223
Froidizmas ir neofroidizmas.....	223
Dorinis ugdymas	228
Gyvenimas tarp žmonių.....	229
Gyvenimas mene.....	231
Apie neklasikinę filosofiją neklasikiniu stiliumi (Leonardos Jekentaitės	
kūrybos interpretacijos)	235
Tęstinumas	235
Kantas ir džiazuojanti filosofija	237
Schopenhauerio ataidai	239
Estetizmas.....	241
Valia gyventi.....	244
Lietuviškoji filosofinė antikosyra 1918–1990.....	246
Krikščionybės filosofija.....	260
LITERATŪRA:	266

PRATARMĖ

Per daugelį metų dėstant filosofiją aukštosiose mokyklose ir dirbant mokslinį darbą, susikaupė nemažai tekstų, skirtų filosofijos istorijai nuo antikos iki šių dienų postmodernizmo. Nesiekama nuosekliai nušviesti Vakarų filosofijos istorijos, nors atskiromis temomis yra apibūdinami pagrindiniai jos laikotarpiai, tėkmės, asmenybės.

Dauguma tekstų įvairiu laiku buvo skelbti recenzuojamuose moksliniuose ir šviečiamojo pobūdžio leidiniuose, kai kurie, atnaujinti ir papildyti, dabar naudojami moksliniuose tyrimuose, filosofijos kurso paskaitose, studentų kursiniuose darbuose.

Kadangi leidinys yra skirtas filosofijos istorijos tematikai, pradedama filosofijos istorijos objekto aptarimu skiriant profesinę, *sensu sticto* filosofiją, nuo neprofesinės filosofijos. Pirmajai yra būdingas sistemiškumas, specialių sąvokų tinklas, aiškos teorinės prielaidos; antroji nėra nuosekliai sistemiška, problemas dažnai aiškina metaforiškai, nėra specialiai skiriama filosofijai, o skleidžiasi politiniuose, teisiniuose, religiniuose, meniniuose tekstuose. Tačiau tiek vienu, tiek kitu atveju žmogaus ir pasaulio santykis yra nušviečiamas visuotinės požiūriu.

Senąją filosofiją reprezentuoja Platono idealistinė sistema, taip pat vėlyvosios antikos ir ankstyvosios krikščionybės autoriai, gyvenę sudėtingu kultūrinių pokyčių laikotarpiu, kuriame sofistai, skeptikai dar mokė žmones išminties, neoplatonikai plėtojo savo metafizines būties vizijas, o „Bažnyčios tėvai“ jau tiesė kelius krikščioniškajai Viduramžių filosofijai. Viduramžius atstovauja islamiškoje arabų kultūros aplinkoje plėtota žydų filosofija.

Naujųjų laikų filosofijos problematika apibūdinama nušviečiant pasaulėžiūros idėjų ypatumus to meto gamtos moksluose, taip pat išryškinant pagrindinius Švietimo (Apšvietos) laikotarpio filosofijos idėjinius akcentus.

Viena iš Vakarų filosofijos viršūnių yra laikoma XVIII–XIX amžių vokiečių filosofija. Leidinyje aptariama kritinė I. Kanto filosofija, nušviečiama panlogistinė G. Hegelio sistema – kiekviena savaip įtvirtinančios klasikinio filosofinio mąstymo paradigma. Kritiškai aptariamasi neklasikinės filosofijos kūrėjai – A. Schopenhauerio ir F. Nietzsches valios filosofija.

XIX amžiaus antrojoje pusėje Vakarų filosofijoje į pirmąjį planą kilo, iš vienos pusės, pozityvistinė filosofija, vėliau ėmusi skaidytis į kelias atmainas, iš kitos – įvairios iracionalistinės antropologinės pakraipos tėkmės, žymiu mastu apsprendusios XX amžiaus filosofijos problematiką. Pirmajai leidinyje atstovauja A. Comte pozityvioji filosofija, taip pat B. Russello analitinė filosofija. Antrajai – S. Kiekegaardo ir G. Marcelio egzistencializmas, E. Husserlio fenomenologija, M. Schelerio personalizmas. Skaitytojas taip pat ras straipsnį apie iškiliojo lietuvių filosofo J. Girniaus teistinį egzistencializmą.

Dabartiniu metu filosofijos diskurse vyrauja postmodernioji, poststruktūralistinė ir kitokia „post“ mąstysena. Leidinyje aptariama vertybių problematikos traktuotė postmodernybės filosofijoje, taip pat individo tapatumo samprata J. Lacano teorijoje.

Žvelgiant retrospektyviai, nušviečiamos neklasikinės filosofijos ir humanistinės psichoanalizės interpretacijos filosofės Leonardos Jekentaitės-Kuzmickienės (1946–2008) kūrybinėje veikloje. Tokiu pat aspektu apžvelgiama lietuviškoji filosofinė antikotyra 1918–1990 m., glaustai apibūdinama krikščionybės filosofija.

Knyga gali būti naudinga, pirmiausia, filosofijos bakalauro programos bei kitų programų studentams, taip pat mokslininkams, tiriantiems filosofijos istoriją, visiems besidomintiems filosofija.

FILOSOFIJOS ISTORIJS OBJEKTAS: PROFESINĖ IR NEPROFESINĖ FILOSOFIJA

Filosofijos palikimo tyrimas yra sudėtinė filosofinio mąstymo sritis, tačiau tą tyrimą neretai palydi klausimas – ar tai, ką daro filosofijos istorijos tyrėjas yra tikra filosofija? Jeigu filosofavimo tikrumo požymiais laikome atvirumą, kūrybiškumą, mąstytojo minčių originalumą, o tuo sunku suabejoti, kyla klausimas, ar dėmesys praeities palikimui nėra stabdantis veiksnys? Filosofinio palikimo tyrimo vertingumas filosofinės mąstysenos plėtrai nėra savaime aiškus. „Istorinis tyrimas ir refleksija gali būti svarbi ir visiškai vertinga, ypač kritinei filosofinio tyrinėjimo prigimčiai, bet nėra absoliučiai būtina ir gali būti žalinga ne tik filosofinei refleksijai, bet net dar labiau pradedančių filosofų drąsai. Praeitis kūrybinei veiklai, ypač augimui, daro slopinantį poveikį. Nostalgija naikina naujybę. Dabartis turi reikšti pagarbą praeičiai, bet ateities labui negali prie jos ilgiau sustoti“ (Pecorino 1985: 82).

Tai vienas iš galimų atsakymų į iškeltus klausimus. Bandysime į juos atsakyti kitaip, parodydami praeities palikimo tyrimo, žinoma, atitinkamo teorinės refleksijos lygmens, naudingumą ir būtinumą vaisingiems dabarties filosofiniams apmąstymams. Pradėsime nuo teiginio, jog filosofinio mąstymo specifiška yra tokia, kad praeities palikimo pažinimas, savaime aiškus, atsisrenkantis, yra svarbi, jeigu ne būtina originalios kūrybos prielaida. Jeigu kitų mokslų problemos istoriškai keičiasi taip, kad ankstesniųjų sprendimai tampa naujų kėlimo pamatu, tai filosofijoje sunku įžvelgti tokią tęstinumą seką, jos branduolį sudaro tokios temos bei problemos, kurios laikui bėgant nepraranda reikšmės, vis kyla iš naujo, nors įgauna naujus prasmės aspektus bei interpretacijas.

Savarankiškai mąstyti, kitaip tariant, aiškinti vienus ar kitus žmogaus santykio su tikrove ir savimi pačiu aspektus, mąstytojas paprastai pradeda remdamasis kai kuriais praeities filosofų (Aristotelio, Kanto, Hegelio ir kt.) pamatiniais teiginiais, šiuos dažniausiai kritiškai įvertina ir modifikuoja. Perimamos yra atskiros idėjos, problemų kėlimo prieigos, kai kurios sąvokos, svarstymo metodai ir pan. Apibrėžiant savarankišką svarstymų sritį, neretai remiamasi kelių praeities mąstytojų idėjomis bei metodais, jie savaip aiškinami ir derinami. Tie patys teoriniai principai įgauna nevienodą prasmę, kai

juos interpretuoja skirtingi autoriai. Iš tų pačių premisų gali būti daromos nevienodos išvados ir apibendrinimai, tos pačios problemos sprendžiamos iš skirtingų teorinių pozicijų. Taigi perimamumas filosofijoje yra daugiareikšmis, jam nebūdingas toks „tiesiaeigiškumas“ kaip gamtos moksluose.

Filosofinė, kaip ir kitokia kultūrinė kūryba, yra plėtojama vienokios ar kitokios tautinės kultūros kontekste, yra integrali tautos kultūros dalis, daugiapusiškai susijusi su kitomis jos sritimis. Praeities filosofijos palikimas paprastai yra interpretuojamas tautos kultūros kontekste. Sykiu filosofija yra tarptautinio filosofinio mąstymo dalis ir gali būti suprantama ir interpretuojama šio visumos reikšmingumo požiūriu. Nors šie aspektai yra tarpusavyje glaudžiai susiję, vis dėlto į juos reikia pažvelgti paskirai. Tos pačios filosofinės teorijos – jų teiginiai, idėjos, problemos – minimais atvejais gali būti nevienodai reikšmingi. Tai, kas grynai teorine prasme yra svarbu pasaulinio filosofijos konteksto požiūriu, gali neturėti rezonanso tautos kultūros erdvėje, nedaryti poveikio tautos kultūrai ir visuomeniniam gyvenimui. Tuo pačiu metu filosofinės teorijos komponentai, mažai reikšmingi bendruoju teoriniu požiūriu, gali būti itin veiksmingi augant tautos kultūrinei savimonei, skleidžiantis jos intelektualinei biografijai, politinei minčiai, literatūrai, meno kritikai. Todėl filosofijos istorikas, norėdamas plačiau ir pilniau apibūdinti vienos ar kitos praeities filosofinės teorijos vietą kultūroje, neturėtų tenkintis vien problemine metodologine analize, bet taip pat pažvelgti ir į jos rezonansą tos ar kitos tautos kultūroje ir platesniame visuomenės gyvenime.

Tiesioginis filosofijos istoriko tyrimo objektas yra tekstai, laikomi filosofiniais, arba jiems artimi. Tai veikalai, straipsniai, paskaitų kursai, laiškai ir t. t. Filosofijos istoriko misija analizuoti, interpretuoti ir vertinti turimus įvairių laikotarpių filosofijos tekstus, nustatinėti jų tarpusavio priklausomybes, ieškoti naujų tekstų. Filosofijos istorija yra platesnės idėjų (mokslo, politikos, religijos), tad filosofijos istorijos tyrėjui tenka išeiti už filosofijos tekstų ribų ir nušviesti jų santykį su kitomis kultūros sritimis. Tenka taip pat nušviesti tekstų santykį su užtekstine tikrove, tokia kaip istoriniai pokyčiai, politinė, ekonominė situacija vengiant istoricistinės ir sociologistinės redukcijos, primityvaus sociologizavimo, nutrinančio filosofinio mąstymo savitumą. Įžvalgus filosofijos istorikas ieško ir tokių užtekstinės tikrovės, įskaitant ir mąstytojo biografiją, faktų, kurie, jo manymu, galėtų padėti nušviesti filosofo problematikos ir mąstysenos savitumą. Požiūris į filosofinių tekstų santykį su

užtekstine tikrove priklauso nuo tyrėjo metodologinių nuostatų, filosofijos specifikos sampratos.

Pagal tekstus filosofijos istorikas apibūdina atskirų mąstytojų pažiūrų visumą, skirtingų minties krypčių bei tradicijų raidą ir savitumą, atskleidžia ištisų istorinių laikotarpių filosofijos įvairovę ir prieštaringumą, atskirų tautų, šalių, pagaliau, visos žmonijos filosofijos raidą. Ta raida – tai mąstymo kaip žmogaus būties apmąstymo bendriausiais aspektais raida. Filosofijos istoriko darbo paskirtis yra ne tik suprasti tiriamųjų tekstų reikšmę praeities kultūrai, bet ir atskleisti jų prasmę dabarčiai, tuo prisidedant prie naujų idėjų bei problemų kėlimo. „Filosofijos istorija plėtojasi kaip atskiras, autonomiškas filosofinio mąstymo būdas. Kaip proto filosofas stengiasi suprasti proto reiškinius, kalbą ir t. t. taip filosofijos istorikas stengiasi suprasti tekstus, sudarančius filosofijos tradiciją“ (Morgan 1987: 728).

Filosofijos istorikas susiduria su ne viena painia metodologine problema, tarp jų ir su tokia, kaip filosofinių tekstų atranka. Filosofija istoriko akiratyje skleidžiasi ne kaip vientisas mąstymo masyvas, vienijamas bendrų problemų ir metodų, bet greičiau kaip visuma savitų, nors ir giminingų, mąstymo universumų, su skirtingomis idėjomis ir metodais. Tenka susidurti su nevienoda filosofijos savimone, tikslų ir uždavinių samprata. Dalis filosofijos palikimo yra sistemiška ir vidujai sąryšinga, nepriekaištinga savo koncepcišku apibrėžtumu. Tačiau tenka dorotis ir su tokiu filosofijos palikimu, kuriame krinta į akis nenuoseklumas, argumentacijos spragos, teiginių neišskleistumas, kuris panašus greičiau į atskirų, nors ir gilių, minčių, aforizmų rinkinį. Vieni mąstytojai griežtai laikosi pradinių teorinių prielaidų bei kriterijų, kiti savo mintis dėsto kaip laisvą asmeninės patirties ekspresiją. Kai kurios viduje integralios filosofijos sistemos gyvuoja šimtmečius ar net tūkstantmečius, kitos – atsirančia ir po vieno kito dešimtmečio užmiršamos. „Šios individualios filosofijos sistemos (susidedančios iš daugelio posistemų) savo ruožtu funkcionuoja kaip posistemės didesnių filosofinės minties sistemų, kokių kaip idealizmas-materializmas metafizikoje; kaip empirizmas, racionalizmas, misticizmas, fideizmas, agnosticizmas ar kritricizmas epistemologijoje; kaip absoliutistinės ar reliatyvistinės sistemos etikoje“ (Sorokin 1962: 121).

Filosofijos istorikas pats nėra laisvas nuo kultūroje susiklosčiusio mąstymo konteksto. Jis dirba vienokios ar kitokios filosofinės tradicijos konceptualių rėmuose, laikosi tai tradicijai būdingo, daugiau ar mažiau individualizuoto

požiūrio į filosofijos objektą, sykiu ir į filosofijos istorijos tyrimo tikslus, vertinimo kriterijus. Tiriamuosius tekstus filosofijos istorikas analizuoja ir interpretuoja ne kitaip, o tik tam tikros koncepcinės sistemos rėmuose. Taip pat tyrėjas pats tai suvokdamas ar ne projektuoja į tiriamąjį tekstą ir savo pasaulėžiūrinę nuostatą, problemų ir kriterijų sampratą, todėl teksto turinį interpretuoja kažkiek „tendencingai“, vienas prasmes akcentuoja labiau negu kitas ir pan.

Filosofijos palikimo tyrimai teikia daug pavyzdžių, rodančių, kad tą patį filosofijos tekstą galima perskaityti įvairiai: taip, kaip jį suprato amžininkai, kaip supranta vėlesnieji pasekėjai ir mokiniai, kaip aiškina siekiantys bešališkumo akademiški tyrėjai ir pedantiški komentatoriai. Kiekvienas tekstas paprastai turi ne vieną, bet keletą reikšmės sluoksnių, gali turėti ir ne vieną interpretaciją, iš teksto turinio išplaukia ir ta riba, iki kurios tekstas gali būti skirtingai interpretuojamas. „Kai kurie duotojo teksto aiškinimai ir interpretacijos yra aiškiai teisingos, o kitos yra aiškiai neteisingos, kai dar kitos yra galimos, nors ir abejotinos“ (Kristeller 1985: 623).

Pagrindinis filosofinio mąstymo aspektas, išreiškiantis jo specifiką, yra visuotinybė. Filosofija gali būti suprantama kaip mąstymas, kūrimas tekstų apie galutinius, bendriausius būties ir atskirų jos modusų aspektus, tai ir išreiškiama visuotinybės sąvokomis bei atitinkamais argumentais. „Filosofija yra mokslas apie galutinio sprendimo principus“ (Windelband 1921: 46). Tas mąstymas plėtojasi kaip galutinių klausimų „Kodėl?“, ir „Kaip?“ kėlimas, atsakymų ieškojimas. Kaip toks universališkas mąstymas filosofija skleidžiasi įvairiose minties ir žodžio kultūros srityse. Ji slypi, pirmiausia, profesiskai filosofiniuose tekstuose, tai yra tokiuose, kurie yra specialiai skirti būties apmąstymams visuotinybės požiūriu. Filosofinė problematika taip pat kyla ir neprofesiniuose tekstuose, tai yra, tokiuose, kurie nėra specialiai skiriami filosofijai, jie taip pat yra laikytini filosofijos istoriko tyrimo objektu, istoriko uždavinys yra aptikti juose visuotinybės požiūrį

Pagrindinė filosofijos istoriko tyrimo sritis, kaip jau minėta, yra ta, kuri atitinka savo laikmečio filosofijos sampratą, telkiasi universitetuose, akademijose ir kitose mokslo įstaigose, yra kultivuojama tam specialiai pasirengusių žmonių. Tai filosofija *sensu stricto*, profesinė, „įteisintoji“ filosofija. Jai būdingas sistemiškumas, problemų ir postulatų rišlumas bei subordinacija. Jos pagrindinį turinį sudaro ontologijos, gnoseologijos, antropologijos,

vėlesniais laikais ir aksiologijos problemos. Tad formalusis profesinės filosofijos požymis gali būti tam tikra tematika. Klasikiniu pavidalu profesinė filosofija yra metafizika, siekianti specifinio tikslo – pažinti ir apibrėžti universaliuosius, tarsi belaukius būties, taip pat tiesos, gėrio, grožio atributus, esmines žmogaus būties sąlygas. Vienos iš profesinės filosofijos kryptių – neoscholastikos – objektą apibūdina vienas iškiliausių šios krypties atstovų E. Gilsonas: „Taigi tikrasis išminties arba pirmosios filosofijos objektas yra universumo tikslas, ir, kadangi daikto tikslas yra tas pats, kas ir jo principas, ar priežastis, mes vėl susiduriame su Aristotelio apibrėžimu: pirmosios filosofijos objektas yra tirti pirmines priežastis“ (Gilson 1939: 39). Filosofinio mąstymo specifika lemia tai, kad jo pagrįstumo kriterijai yra jame pačiame, kas, tačiau nereiškia, jog tai, „kas yra filosofišškai pagrįsta, negalėtų taip pat būti teisinga egzistenciškai ir pragmatiškai. Šitai reiškia, kad filosofijos tikslų požiūriu už filosofinio pagrįstumo klausimas yra „paimtas į skliaustus““ (Greenman 1987: 132).

Aiškindama žmogaus santykį su tikrove visuotinybės požiūriu, profesinė filosofija atlieka kritikos funkciją kultūroje, nes kūrėsi ir plėtojosi kaip racionali alternatyva „sveikam protui“, siekdama parodyti principinį skirtumą tarp nuomonės ir žinojimo. Senovės graikų filosofija atsirado kaip mitinio pasaulėvaizdžio kritika ir įveikė, jam priešstačiusi racionalių kategorijų pasaulėvaizdį.

Bet *sensu stricto* filosofija kritikuoja ne tik „sveiką protą“, bet ir savo pačios tradiciją. Didieji mąstytojai paprastai esti giliai įsitikinę, kad tik jie žino tikrąjį kelią į tiesą, kritikuoja ir griauja kaip klaidingus savo pirmtakų bei bendraamžių teiginius. Kaip minėta, senovės graikų filosofija kritikavo mitinę pasaulėžiūrą. „tą patį galima pasakyti apie XIV a. nominalistinį posūkį, apie metafizikos kritiką XVII, XVIII amžiais, apie radikalią filosofijos kritiką XIX a. ir apie kitus epochinius perversmus filosofijos istorijoje“ (Concetti fondamenti di filosofia 1982: 818). Pozityvistai taip pat yra ne kartą pareiškę, kas yra, o kas nėra filosofija, o tik filosofija besivadinanti beprasmybė.

P. Strawsonas skiria deskriptyviąją ir revizinę filosofiją, pabrėždamas jų autorių skirtingą nuostatą mąstymo aiškinimo atžvilgiu. Deskriptyvioji metafizika, kuriai priskiriami tokie mąstytojai kaip Aristotelis ir Kantas, tenkinasi mūsų proto pastangų pažinti pasaulį esamosios struktūros aprašymu. Revizinė metafizika, atstovaujama Descarteso, Leibnizo, Berkeleyaus, rūpinasi sukurti geresnę pažinimo struktūrą (Strawson 1959: 13).

Profesinėje filosofijoje paprastai yra kuriama išsėta specialijų sąvokų sistema. Kiekvienas originalus mąstytojas, atskleidžiantis naujus žmogaus santykio su pasauliu aspektus, kuria ir atitinkamas sąvokas ir kategorijas, nors tai nebūtinai reiškia seniau sukurtų kategorijų atmetimą. „Kalba yra būtybės interpretuosena. Ji yra „regėjimo kampas“, kuriuo mąstymas aprėpia būtybės visumą“ (Maceina 1978: 292). Naujosios sąvokos kaip tik ir išreiškia kertinius originaliam mąstytojui būdingo savito būties regėjimo aspektus. Vakarų filosofija neįmanoma be tokių platonistinės aristotelistinės filosofijos kategorijų, kaip *idėja, esmė, potencija, aktas, materija, forma, substancija, akcidenacija, atributas* ir kitos. Vokiečių klasikinė filosofija sukūrė tokias originalias kategorijas, kaip *reiškinys (noumenas)* ir „daiktas savaime“ (*Ding an sich*), „aš-ne-aš“ (*Ich-Nicht-Ich*), *susvetimėjimas (Entfremdung)* ir kitas.

Kartu su specialiosiomis kategorijomis filosofijoje yra plačiai vartojamos ir natūraliosios kalbos sąvokos – būtis, tikrovė, pasaulis, pažinimas, protas, mąstymas, tiesa, gėris, grožis ir kt. – skirtingų mąstytojų teorijose paprastai įgaunančios savitus reikšmės atspalvius, subordinuotos aukščiau minėtoms fundamentinėms sąvokoms. Suprasti filosofijos tekste naudojamų natūraliosios kalbos sąvokų reikšmę galima, viena vertus, išeinant už filosofinio teksto, kita vertus, stengiantis suprasti teksto visumos reikšmę, lemiamą fundamentinių sąvokų.

Kai kurių tautų kultūroje, turinčioje išplėtotą raštiją, atskirais istoriniais laikotarpiais originali profesinė filosofija nėra kuriama. Nėra reikiamos kultūrinės aplinkos, tam tinkamų pasirengusių žmonių. Bet tai nereiškia, kad šitokioje kultūroje nebūtų filosofinio mąstymo kaip žmogaus būties refleksijos visuotinybės požįriu. Toks mąstymas glūdi kitose dvasinės kultūros srityse, yra kažkiek kompensuojamas, išreiškiamas kai kuriuose nefilosofiniuose pagal paskirtį tekstuose. Tai „netikras“, mėgėjiškas, diletantiškas ar kitaip įvardijamas filosofavimas, kuriam nepripažįstamas tikros filosofijos pobūdis. Beje, šitokio filosofavimo esama ir ten, kur nuo seno gyvuoja ir profesionalioji filosofija, ne visada vieną aiškiai atskirsime nuo kitos.

Neprofesinė filosofinė mintis dažniausiai glūdi politiniuose, teisiniuose, ekonominiuose, istoriografiniuose, religiniuose tekstuose, taip pat meno kritikos, mokslo populiarinimo ir kitokiuose. Ji stokoja profesinei filosofijai būdingo sistemiskumo, teorinio išskleistumo, argumentuotumo. Kai kuriais atvejais ir į grožinės literatūros kūrinius galima žiūrėti kaip į neprofesinės

filosofinės minties šaltinį, į rašytojus – kaip į savitus, kartais nepaprastai gilius mąstytojus.

Neprofesinėje filosofijoje mintys reiškiamos daugiausia natūralios kalbos sąvokomis, nesuteikiant joms kokios išskirtinės reikšmės, nekuriama specialių filosofinių sąvokų. Jeigu tokiomis ir operuojama, tai tik perimant iš profesinės filosofijos. Neprofesinėje filosofijoje retai kada svarstoma ontologinė ir gnoseologinė problematika, nepakylama iki profesinei filosofijai būdingos abstraktybės. Jei ir bandoma tai daryti, neįstengiama koncepciškai apibrėžti. Tokio filosofavimo paskata ne tiek teorinis interesas, kiek kultūrinės, moralinės visuomeninės ir individualios reikmės, pilietiniai, patriotiniai impulsai. Tokiam filosofavimui būdinga ne tiek nuosekliai argumentuojama minčių raiška, kiek gyva polemika, dialogas su realiu ar tariamu oponentu, apeliavimas į konkrečią tikrovę. Jeigu profesinės filosofijos pagrįstumo kriterijai, kaip jau minėta, glūdi joje pačioje, tai neprofesinė filosofija šiuo požiūriu yra daugiau orientuota į užfilosofinę tikrovę, konkretų sociokultūrinį kontekstą.

Neprofesinė filosofija, būdama ne itin reikšminga siaurai teoriniu požiūriu, gali būti labai reikšminga bendresne kultūrine, moraline prasme. Jos reikšmė padidėja, kai visuomenėje vyksta gilios permainos, kai profesinė filosofija negali suteikti tinkamų koncepcinių priemonių gyvenimo keliams problemoms. Neprofesinės filosofijos kontekste neretai kyla naujos idėjos, originalios, gal ir pažeidžiamos teoriškai, žmogaus būties interpretacijos. Neprofesionalus diletantizmas kartais gali pasirodyti esąs pranašesnis už profesionalumą, kuris neretai įgyja uždarumo, „profesinio ribotumo“, nepakantos naujovėms bruožų. Kai kuriais kultūros raidos laikotarpiais gyva ir originali filosofinė refleksija vyksta daugiausia neprofesinio filosofavimo formomis. Tą galima pasakyti apie Renesanso filosofiją, neturėjusią svarbių profesionalizmo atributų. „Renesanso mąstytojas operuoja racionaliai neapdorotomis iki galo sąvokomis, dažnai ne abstrakcijomis ir bendrybėmis, bet nepastoviais ir kisliais jutiminiais vaizdais, akivaizdžiais vaizdiniais...“ (Философия эпохи ранних буржуазных революций 1983: 118). Tą patį galima pasakyti apie dalį Švietimo laikotarpio filosofinių tekstų, pasižymėjusių teoriniu neužbaigtumu, eklektiškumu, apie kai kuriuos vėlesnių laikų materialistų, pozityvistų raštus.

Lietuvoje profesinė filosofija prasidėjo XVI a. įsteigus Vilniaus universitetą. Tai buvo aristotelizmu paremta scholastika, XVI–XVIII amžiais dėstyta Vilniaus universitete ir kitose mokyklose. Scholastika buvo atnešta į Lietuvą iš kitur, ją dėsto daugiausia svetimtaučiai profesoriai jėzuitai pagal kituose Europos mokslo centruose paruoštas programas. Lietuvos mokyklose dėstoma scholastika profesionalumu atitiko kitų tuometinių Europos universitetų lygį. Bet buvo koncepciškai gana uždara, kosmopolitiška, neteikė kūrybiškos plėtros galimybių, neatspindėjo visuomeninių krašto reikmių. Tiesa, ilgainiui scholastika įgavo vietinių bruožų, kėlė turėjusių konstruktyvų tęstinumą problemų, veikė besimokančio jaunimo mentalitetą, tapo šalies profesinės kultūros dalimi. Ji neišvengė to likimo, kuris laukia profesinės filosofijos, kai ji užsisiklendra tradicinėje problematikoje, virsta vien akademinio išsilavinimo prestižo bruožu, taisyklingo operavimo sąvokomis menu.

XVIII a. pabaigoje scholastikos dėstymas Vilniaus universitete nutrūko, ją pakeitė modernioji europinė filosofija, daugiausia – kantizmas, britiškasis empirizmas – dėstyta iki Vilniaus universiteto uždarymo. Modernioji filosofija įnešė į akademinį Lietuvos gyvenimą naujų idėjų, labiau negu scholastika tenkino kultūrinės Lietuvos visuomenės reikmes, nors ji ne iš tų reikmių išaugo, nebuvo jų konceptualizacija. Ši filosofija veikė tuometinę lietuvių kultūrą, ne tiek tiesiogiai savo teoriniu turiniu, kiek bendruoju teoriniu kryptingumu.

Seniausi tekstai, kuriuos galime laikyti lietuvių neprofesinės filosofinės minties šaltiniais, yra Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės didžiųjų kunigaikščių laišškai ir aktai. Lietuvos metraščiai, Lietuvos Statutai (Įvadas pirmajam „Šaltinių“ tomui 1980: 8) svarbiausieji tekstai, išreiškę feodalinės Lietuvos visuomenės reikmes, reprezentavę jos rašytinę kultūrą. Šiuose veikaluose slypi turtinga, įvairiapusiškai apibendrinta istoriografinė, politinė, teisinė mintis. Lietuvos Statutuose buvo išreikšta Renesanso humanizmu pagrįsta teisinės valstybės idėja. Vėlesnieji neprofesinės filosofijos šaltiniai yra XVI–XVIII amžių lotyniškoji nefilosofinės tematikos literatūra, reformatų raštai, lietuviški konfesinės paskirties tekstai. Juose buvo reiškiamas socialinė kritika, apibendrinta žmogaus ir istorijos, valdžios ir teisingumo, visuomeninės tikrovės ir krikščioniškosios dorovės santykio interpretacija.

Neprofesinė filosofinė mintis slypi XIX a. bei XX a. pradžios lietuvių rašytojų, publicistų, tautinio atgimimo veikėjų raštuose. Įkvėpiami švietimo ir romantizmo idėjų, jie smerkė baudžiavą, kritikavo bajoriją, propagavo

visuomenės sutartimi besiremiančios santvarkos idealą. Liberalioji inteligentija daugiausia orientavosi į pozityvizmą ir materializmą. Šios pakraipos autoriai darbavosi lietuvių tautos atgimimo labui, reiškė tikėjimą, kad tautą prikelti gali tik švietimas ir mokslas, pozityvi praktinė visuomeninė veikla. Katalikiškosios pakraipos inteligentija orientavosi į Vakarų katalikiškąją filosofiją, siekė prisikėlusios lietuvių tautos kultūrą plėtoti katalikiškosios pasaulėžiūros pagrindu.

Profesinė filosofija Lietuvoje atsikūrė XX a. pradžioje Nepriklausomybės metais Kauno universitete. Dabar pirmą kartą lietuvių kultūros istorijoje filosofija, pasiekusi profesiskumo savo problematika, koncepciškumu ir statusu, rašoma lietuviškai, išreiškė, apibrėžė ir tenkino esmines lietuvių kultūros, visuomenės gyvenimo reikmes. Originaliausias jos pasiekimas – neoscholastikos pagrindu sukurta kultūros filosofija. Neoscholastikos, iš dalies fenomenologijos pagrindais buvo padėti pamatai tokioms filosofijos disciplinoms kaip estetika, etika, gnoseologija. Neprarado svarbos ir neprofesinis filosofavimas, ypač tose kultūros srityse, kurių neapėmė profesionaliosios filosofijos konceptai.

RACIONALUMAS IR IRACIONALUMAS

Racionalumas ir iracionalumas yra labai plataus turinio ir gana netikslios sąvokos, skirtinguose kultūriniuose kontekstuose įgyjančios tikslesnę reikšmę. Tai pastebima ir filosofijos disciplinose. Visais filosofijos istorinės raidos laikotarpiais buvo kalbama apie racionaliuosius ir iracionaliuosius tikrovės pažinimo aspektus ir būdus, apie pačios būties racionalumą ir iracionalumą, apie moralės, meno, religijos, pagaliau, paties žmogaus bei jo gyvenimo racionalumą ir iracionalumą. Priklausomai nuo to, kaip buvo suprantami šie būties, žmogaus ir jo santykio su pasauliu aspektai, aiškinami jų tarpusavio ryšiai, formavosi filosofijos koncepcijos ir ištisos tėkmės, įvardijamos racionalizmo ir iracionalizmo bei skirtingų jų atmainų – intelektualizmo, voliuntarizmo, intuityvizmo ir kitokiais terminais. Jų užuomazgos pradėjo rasti jau tada, kada senovės graikų filosofijoje buvo pradėta skirti intuityvų ir diskursyvių pažinimą. Tai gana raišku jau Platono filosofijoje. Tarp tų tėkmių be perstojo tvyrojo tai aštrėjanti, tai silpstanti polemėnė įtampa. „Atviras konfliktas tarp racionalizmo bei iracionalizmo pirmą kartą išsižiebė viduramžiais, kaip scholastikos ir mistikos susipriešinimas“ (Popper 1998: 440).

Ieškodami gilesnių prasmų ir potekščių, galėtume teigti, jog įtampa tarp racionalizmo ir iracionalizmo yra žmonijos dramatiškos kovos tarp tvarkos ir chaoso filosofinė išraiška. Tai reiškia, kad racionalumas ir iracionalumas, kokiomis sąvokomis bebūtų reiškiami, yra nuolatiniai žmogaus egzistencijos palydovai. Apie tai netiesiogiai liudija racionalizmo ir iracionalizmo skirtumai, ryškūs pagrindinėse filosofinėse disciplinose – ontologijoje ir epistemologijoje, taip pat etikoje, estetikoje, psichologijoje, socialiniuose moksluose.

Racionalumas

Jeigu pradėsime, kaip įprasta, nuo senovės graikų, bus pravartu prisiminti Parmenidą Elėjietį, kuris savo kūrinyje „Apie gamtą“ rašė, kaip deivė aiškino, kad „viena tik būtis egzistuoja, o nebūties nėra.“ Nebūties nėra, nes negali jos pažinti, „jos nėra išreikšti negali...“ (Parmenidas 1977: 52). Todėl nepataria niekam rinktis nenaudingą nebūties pažinimo kelią. Taigi pabrėžiama būties ir nebūties skirtis. O rytietiškosios filosofijos tradicijoje, kiek man žinoma, į šį klausimą yra žiūrėta kitaip. Ten paprastai sakoma, kad būtis „nei

yra, nei nėra“, arba, kad iš viso, kaip skelbia budizmas, esti ne pastovi būtis, o tik nuolatinis visa ko tapsmas ir nyksmas, apie ką tegalima pasakyti „nei tai, nei tai“ (Religijų istorijos antologija 2002: 280).

Parmenido mintis, kad „būtis yra, ir nėra nebūties“ tapo vyraujančia vakarietiškojo ontologinio mąstymo paradigma. Kada klausiamo, kaip galima žinoti, kad būtis yra, atsakymas peršasi pats – todėl, kad būtį galima aprėpti mintimi ir nusakyti žodžiais, taigi, racionaliai pažinti. Būtis gali būti suprantama kaip esamybė, apie kurią galima klausti – „kas tai yra?“ ir „kaip yra?“ ir tikėtis apibrėžtų atsakymų. Kita vertus, ar galima laikyti esančiu „kažką“, jeigu to „kažko“ atžvilgiu neįmanoma šitokių klausimų kelti? Kad „nebūties nėra“ kaip tik ir žinome iš to, kad apie nebūtį neįmanoma pasakyti nieko apibrėžto, apie ją neįmanoma diskursyviai mąstyti. Graikų filosofijoje ir susiformavo požiūris, kad būtis yra tai, kas vienaip ar kitaip apibrėžiama, apibūdinama proto vaizdiniais – vienio ir daugio, atomo, idėjos, substancijos, kiekybės ir kokybės, kismo ir rimties, santykio, priežasties, tikslo ir kitokiomis sąvokomis. Kitaip tariant, diskursyvaus mąstymo formomis. Tai mąstymas, kuriam būdinga subjekto – objekto skirtis, objektyvuojanti dalykinė pažintinė nuostata, argumentų, įrodymų ir išvadų sutarpinamas, ėjimas prie pažinimo rezultatų, pakankamų pagrindų reikmė, nors kiekvienas pagrindas pagrindžiamas kitu pagrindu, taip ad infinitum. (Sezemanas 1987:131).

Šitaip plėtojosi Vakarų filosofijos tradicija, teigianti principinį proto ir būties tarpusavio atitikimą, kas reiškia ir tam tikrą būties racionalumą. Ikisokratikas Parmenidas kaip tik ir teigė, kad „mąstyti ir būti – yra tai tas pat ir vis viena“ (Parmenidas 1977: 52). Tą patį reiškė ir stoikų logos – pirminio dėsio, pasaulinio proto, persmelkiančio neapibrėžtą materiją – sąvoka. Platono, Aristotelio filosofijos sistemos taip pat grindžiamos prielaida, kad galutinis visokios esamybės pamatas yra idealybė, prieinama žmogaus protui.

Būties racionalumo samprata buvo plėtojama ir viduramžiais. Tomistinėje pažinimo teorijoje teigiama, kad būties sąvoka yra pirminis proto objektas, slepiantis savyje visų minčių ir vaizdinių pradmenis. Būtis prieinama žmogaus protui, nes „panašus pažįsta panašų“, idealiomis proto formomis pažįstama ne kas kita, kaip idealiosios būties charakteristikos. Iškilusi XX-o amžiaus prancūzų neotomistas J. Maritainas teigia: „Būtis yra pažini tiek, kiek ji nemateriali“, turėdamas galvoje Tomo Akviniečio teiginį: „Tai, kas pažinu, ir protas yra tas pats“ (*intelligibile et intellectus sunt unum*) (Maritain

1952:217]. Fundamentalią mąstymo ir būties vienybę postulavo ir G. Hėgelis, idėją laikęs ontologiniu ir loginiu būties pagrindu. Pažintinis racionalizmas ir ontologinis racionalizmas visais šiais atvejais sutampa. Filosofinių, religinių, mokslinių interpretacijų pavidalais tokia būties samprata gyvuoja iki šiol. Toks požiūris palaiko tikėjimą, kad būtis turi prasmę ir tikslą, kad ji nėra mums svetima, kad galime jaustis pasaulyje „kaip namuose“. Toks požiūris taip pat reiškia, kad racionalumas nėra laisvas nuo emocinės įtampos, kuri kyla dėl priešpriešos su iracionalumu.

Tačiau tokiam ontologiniam optimizmui, grindžiamam būties racionalumo pripažinimu, laikas nuo laiko rimtai oponuojama, suabejojant diskursyviojo mąstymo gebėjimu aprėpti būtį, darant išvadą apie proto pažintinių galių ribas. Tai požiūriai, kuriuos galima įvardyti kaip pažintinį ir ontologinį skepticizmą bei pesimizmą. Tokie požiūriai yra neabejotinai išreikšti kai kurių XX-jo amžiaus mąstytojų filosofijoje. Martynas Heideggeris kėlė ir tokį klausimą – ar racionaliai apibrėžiama būtis iš viso yra būtis? Savo garsiajame veikale „Būtis ir laikas“ jis išplėtojo teiginį, kad tradicinė filosofija, pradedant Platonu, ne tik nekėlė būties klausimo, bet užmiršo būtį ir yra ne kas kita, kaip būties užmaršties ir „net šios užmaršties užmaršties istorija“ (Šliogeris 1981: 98). Tradicinė filosofija būties mąstymą sutapatino su pasaulio pažinimu, o būtį – su būtybe, su objektiškumu (Heideggeris 1992: 277).

Abejonė būties ir proto tarpusavio atitikimu reiškia ir tada, kai manoma, kad žmogaus santykis su būtimi yra ne tik pažinimo, bet ir daug platesnės, neapibrėžiamos dvasinės patirties sritis. O patirtyje atsiskleidžia ir tai, kam nepritaikomi racionalieji matai, kas net žodžiais neišreiškia. Liudwigas Wittgensteinas, kalbėdamas apie logikos ir pasaulio santykį, rašo: „kad Dievas galys sukurti viską, išskyrus tai, kas priešinga logikos dėsniams. – Apie „nelogišką“ pasaulį negalėtume pasakyti, kaip jis atrodo“ (Vitgenšteinas 1995: 51). Bet toliau teigia: „Pasaulio prasmė turi būti už pasaulio,.. „Iš tikrųjų esama kažkas neišreiškia. Tai rodo save, tai yra mistiška“ (Vitgenšteinas 1995: 110, 112]. Kaip matome, teigiant esminį pasaulio logiškumą bei logiškumo išreiškiamumą kalba, kartu pasakoma, kad už logiškojo pasaulio esama to, kas neapibrėžiama ir neišreiškia, nors nesakoma, jog tai nebūtis.

Būties racionalumo bei jos racionalaus pažinimo ribos nėra vien šiuolaikinius mąstytojus dominanti problema. Senovės graikų filosofijoje ta riba buvo suvokiama, vienais atvejais, kaip baigtinumo ir begalybės, kitais – kaip

chaoso ir kosmo, pirminės betvarkės ir tvarkos riba, trečiais – kaip pasaulio ir to, kas yra „virš“ ar „anapus“ pasaulio santykis. Anaksimandriui „už pasaulio“, tarsi „apatinė“ jo riba, yra begalinis ir neapibrėžiamas pradas – apeironas, Plotinui – „vienis“ – kaip „viršutinė“ pasaulio riba. „Šios dvi iracionalumo reikšmės, apibūdinančios viršutinę ir apatinę racionalios būties ribą, sutinkamos ir visoje vėlesniųjų laikų spekuliatyvinėje filosofijoje iki pat Kanto, o iš dalies ir po Kanto“ – pastebi Vosylius Sezemanas (Sezemanas 1987: 88).

Šiuolaikiniame gamtamoksliniame teoriniame pasaulėvaizdyje pasaulio „apačios“ ir „viršaus“ sąvokos taip pat nėra beprasmės. Kas buvo „iki“ vadina-mojo pirminio sprogimo, kas yra „anapus“ nuotolio, matuojamo 13 milijardų šviesmečių? Ar tai nebūtis ar tik racionaliai neapibūdinama, bent šiuo metu, būties sritis. Perfrazuojant Augustiną Aurelijų – koks buvo laikas iki Dievui sukuriant laiką?

Pagal I. Kantą, kaip žinoma, kritiškas protas pats nustato savo galimybių ribas ir ta riba yra patyriminio reiškinio (fenomeno) ir daikto sau (noumeno) skirtis, kas kartu yra fizikos ir metafizikos skirtis. Kitaip pasakius, I. Kantas apriboja pasaulį pažintinės žmogaus veiklos produktais – reiškiniiais. Daiktai sau yra nepažinūs, jie neprieinami jutiminiam suvokimui, jiems nepritaikomos intelekto kategorijos, į juos neprasiskverbia ir intuicija. Vadinio jutimo formos – erdvės ir laiko įžvalgos – yra tik apriorinės pažinimo galimumo sąlygos. Patirties visuma I. Kanto požiūriu, kaip ją interpretuoja A.Schopenhaueris, yra panaši į šifruotą laišką, kurio iššifruoti neįmanoma. Taip pat neįmanoma nuo fizikos pereiti prie metafizikos, tai darydamas protas painiojasi neišsprendžiamuose prieštaravimuose.

Vadovėliniais yra tapę teiginiai, kad I. Kantas savo filosofijoje apribojo pernelyg plačias proto pretenzijas, nuvertino spekuliatyvųjį metafizikos intelektualizmą ir, kaip teigėdavo materialistiniai interpretatoriai, „atvėrė kelią“ tikėjimui. Tačiau, kaip rodo tolesnė filosofijos raida, proto galimybių ribojimas nebūtinai reiškia posūkį į agnosticizmą, o tik tai, kad racionalumo ir iracionalumo santykyje keičiami akcentai. Kitaip pasakius, pažintinėje veikloje racionalumui atitenka antraeilis vaidmuo, į pirmąjį planą kyla iracionalieji subjekto gebėjimai.

Ryškus tokio posūkio atvejis – Artūro Schopenhauerio filosofija. Pagrindinė ankstesniosios filosofijos klaida, šio mąstytojo nuomone, buvo tai, kad pirmine ir pagrindine žmogaus dvasinio gyvenimo apraiška buvo laikomas

mąstymas pabrėžiant intelekto pirmumą kitų žmogaus dvasinio aktyvumo formų atžvilgiu. Tačiau intelekto vaizdiniai, aiškina A. Schopenhaueris, kaip ir jų patyriminė prielaida – jutiminis suvokimas, leidžia mums pažinti tik išviršinę pasaulio pusę. „Visų gyvūnų ir visų žmonių intelektas yra tas pats, visur turi visiškai tą pačią paprastą formą – priežastingumo pažinimą, perėjimą nuo padarinio prie priežasties ir nuo priežasties prie padarinio, ir daugiau nieko“ (Schopenhaueris 1995: 67). Tačiau tai, prie ko protas neįstengia prasiskverbti „iš išorės“, galime, tarsi „požeminiu keliu“, prieiti „iš vidaus“. Tai vidinės intuityvios patirties kelias, leidžiantis tiesiogiai suvokti daiktų sau, slypinčių už proto vaizdinių pasaulio, esmę. Ši vidinė intuicija nėra tas pats, kas R. Descarteso racionalioji intuicija, įgalinanti tiesiogiai pažinti tai, kas protui „skaidru ir aišku“ (*clair et distinct*). A. Schopenhaueris supranta intuiciją kaip subjekto tiesioginę savižiną, kurioje atsiskleidžia, pirmiausia, paties suvokėjo „būtis sau“. Tai yra ne kas kita, kaip mes patys tokie, kokie išnyrime savo pačių savimonėje. O mes patys sau tiesiogiai esame ne tai, kas duota proto vaizdinyje, tai yra sąvokoje, bet tai, ką žinome betarpiškai, tai yra, kaip mūsų norėjimas, mūsų valia. Norėjimo aktuose mes esame duoti patys sau ne kaip pažinimo objektai, o kaip mūsų pačių vidinė esmė – valia. Mano norėjimas yra tas daiktų sau pažinimo kelias, kuriam nereikalinga nei išorinė patirtis, nei sąvokinis mąstymas. „Grynoji valia pati savaime yra nesąmoninga; tai aklas nesulaikomas veržlumas“ (Schopenhaueris 1995: 386). Priešingai racionalistams, laikiusiems protą kūno ir valios valdovu, A. Schopenhaueris teigia, kad protas yra antrinis, ne daugiau kaip valios tarnas. Dekartiškajam racionalistiniam – *cogito ergo sum* priešstatomas voliuntaristinis *volo ergo sum*. Norėjimo pirmumas pabrėžiamas ne tik gnoseologine, bet ir ontologine prasme, būtis A. Schopenhauerio filosofijoje yra iracionali, būties esmė ne protas, bet nesuvaldoma ir akla valia. Valia slypi visose būties apraiškose – nuo paprasčiausių fizinių struktūrų iki aukščiausiai išsivysčiusių organizmų, visur vyksta nesibaigianti, betikslė kova dėl egzistencijos.

Racionalumo galimybių riba yra ir žmogus pats sau kaip subjektyvumas, kaip egzistencija. I. Kanto terminais tariant, žmogus pats sau yra noumenas, mes negalime žinoti paties svarbiausio – patirti, ar turime sielą, turime tik sielos idėją. Asmenybės egzistencinė savižina yra betarpiška, joje nyksta subjekto-objekto skirtis. Žmogus pats sau nėra iki galo nei objektas, nei subjektas, nei vien kūnas, nei vien dvasia. Mes negalime mąstyti savo

mąstymo, kaip negalime matyti savo matymo, galime mąstyti tik vieną ar kitą savo mąstymo dalį.

Apibūdinti tam, kas yra už racionalumo ribų, dažnai vartojama transcendencijos sąvoka, religine, panteistine ar kitokia prasme.

Iracionalumas

Šitoki samprotavimai veda prie minties, kad tai, kas neprieinama, gal tik laikinai, racionaliajam mąstymui, ar kas iš principo yra už racionalaus pažinimo ribų, nebūtinai yra tolygu nebūčiai. Gal tai kitokio – viršracionalaus, iracionalaus pažinimo sritis? Iracionalumas bei jo vedinys – iracionalizmas – yra platesnės ir daugiareikšmiškesnės, negu racionalumas bei racionalizmas, sąvokos. Iracionalizmą esama įvairiausių, įvardijamų nelengvai apibrėžiamais, ne vienu atveju sinonimiškais terminais, tokiais kaip – intuicija, kontempliacija, meditacija, mistika. Filosofijos istorijoje esama ir įvairiausių iracionalistinių tėkmių. Gnoseologine prasme iracionalumas – tai neracionalus pažinimas, taigi, neturintis to, kas būdinga diskursyviajam, sąvokiniam, sutarpintam, objektyvinančiam pažinimui.

Viena iš esminių problemų apibūdinant iracionalumą, yra šio pažinimo bei žinojimo būdo kognityvumas. Skirtingos iracionalumo atmainos pasižymi skirtingo laipsnio ir skirtingo pobūdžio kognityvumu. Skirtingumai įvairuoja plačiu diapazonu – nuo tokių formų kaip racionalistinė intuicija, savaiminis įgimtųjų idėjų žinojimas, apiorinių pažinimo sąlygų ižiūra, kurioms būdingas tam tikras „objektiškas“, daugiau ar mažiau apibrėžiamas pažintinis turinys iki įvairaus pobūdžio patirčių bei išgyvenimų (estetinių, mistinių), kuriuose kognityvumo momentas yra sunkiai apčiuopiamas, objektiškumas praranda kontūrus arba iš viso pranyksta.

Grėžimasis nuo racionalizmo į iracionalizmą būdingas žymiai XIX-jo ir XX-jo amžių Vakarų filosofijos daliai. Tai galima suprasti kaip ieškojimą atsvaros pozityvizmo ir jo atmainos – scientizmo, pakeitusių klasikinių racionalizmą, vienpusiškumui, bendrąjį nusivylimą racionalizmu, proto ir mokslo visagalybės kultu. „Daugelis mąstytojų, pradėję racionalizmu, vėliau juo nusivylė, nes suprato, kad pernelyg platus racionalizmas paneigia pats save, ir kapituliavo prieš iracionalizmą.“ (Popper 1998: 442). Ne vieno mąstytojo kūrybinėje evoliucijoje ryškėjo iracionalistiniai motyvai, paprastai sutampantys

su racionaliojo proto kritika. Formavosi taip pat atskiros filosofijos tėkmės, įvardijančios save kaip vienokio ar kitokio pobūdžio iracionalizmą.

Raiškiu pirmojo atvejo pavyzdžiu gali būti laikoma Friedricho Schellingo filosofija. Jos branduolį sudaro dvasios ir gamtos tapatumo teigimas atskiriant intelektą ir intuiciją. Intelektas laikomas tik išviršinio, formalaus žinojimo tiekėju, turinčiu ir praktinės veiklos organizavimo gebėjimą. Tačiau intelekto nepakanka pažinti judėjimą, vystymąsi, patį gyvenimą. Tikrojo pažinimo kelias ne įrodinėjimai ir išvados, bet tiesioginis suvokimas intelektualinės intuicijos keliu. Intuicija – tai tokia įžvalga, kurios metu mumyse pranyksta laikas ir trukmė: ne mes esame laike, o laikas, arba, tiksliau, grynoji absoliučioji amžinybė, yra mumyse. „Ne mes ištirpstame stebėdami objektyvųjį pasaulį, o pasaulis ištirpsta mūsų stebėjime“ (Schelling 1858: 319). Intelektualinė intuicija – absoliučiai laisvas ir be priežastinis aktas, bet yra būdingas tik retiems dvasios išrinktiesiems, o paprasti žmonės geba tik logiškai mąstyti.

Dažniausiai vartojama iracionaliojo pažinimo sąvoka yra intuicija. Tai vienokia ar kitokia tiesioginė pagava, suvokimas, supratimas. Tiesioginis – tai reiškia be argumentų, be pagrindų, be simbolių ar net be apibrėžtos minties.

Mąstytojas, kurio filosofija yra paprastai įvardijama kaip intuityvizmas, yra Henri Bergsonas. Jis skiria conceptualųjį mąstymą ir neconceptualaus intuityvaus pažinimo gebėjimą, kylantį iš instinktų, kuriuose slypi „snaudžianti“ sąmonė, pažadinama evoliucijos. Intuicija – tai tiesioginis dalyvavimas, tapatinimasis su tuo, kas pažįstama. Tai įsijautimas, kuriuo „persikeliama į objekto vidų tam, kad būtų patiriamas tapatumas su tuo, kas jame yra vienkartiška, vadinasi, ir neišreiškiama“ (Bergson 1946: 174-175). Pažįstančiojo individualios savasties atveju intuicija – tai panirimas nedalioje sąmonės tėkmėje, suvokiant grynąjį tapsmą ir trukmę. Skirtingai nuo intelekto, kuris yra išorėje to, ką pažįsta, kuriam reikia simbolių ir kuris teikia tik santykinį žinojimą kuriuo nors požiūriu, intuicija įeina į patį vidų to, ką pažįsta ir duoda absoliutų žinojimą. Intelektas gali pažinti gyvą būtybę tik kaip kažką inertiško, o naują dalyką – tik tuo pačiu būdu, koku pažino seną. Racionaliojo pažinimo, įskaitant ir mokslinį, silpnoji pusė yra priklausomybė nuo praktikos, mokslinių žinių vertingumas siejamas su praktiniu jų naudingumu. Mokslo žinios yra tam tikri ženklai, kurie nuo kalbos ženklų skiriasi didesniu tikslumu, tačiau nėra laisvi nuo to, kas būdinga visiems ženkams, tai yra, fiksuojama tik tai, kas tikrovėje inertiška ir nekintama (Bergson 1946: 327). Išgirtasis

mokslo tikslumas įmanomas tikrovės supaprastinimo kaina ir nėra adekvatus amžinajam tikrovės kismui. Mokslas tikrovę skaido, schematizuoja, paprastina, geba aprėpti tik materijos erdviškumą, sudėtingas formas linkęs suvesti į paprastesnes. Pagrindinė mąstymo forma – sąvoka yra vertinga ne savo teisingumu, bet praktiniu naudingumu. Sąvokos – tarsi etiketės, kurias prikljuojame prie daiktų, išskirdami tai, kas praktiškai naudinga. Sąvokomis operuojančio intelekto neadekvatumas tikrovei ypač aiškėja kalbant apie gyvybės ir gyvenimo pažinimą.

Sąvokomis operuojančio pažinimo negebėjimas išreikšti tikrovę tampa ypač akivaizdus, kai norima pažinti tai, kas individualu, unikalų ir nepakartojama. Sąvokinė bendrybė „ištirpdo“ atskirybę. Apie tai rašo ir Vosylius Sezemanas. Laikantis Aristotelio požiūrio, kiekvienas pažinimas yra bendrybės pažinimas, nes visa, kas racionali, yra pasiekama per *tarpininką*, ir tas tarpininkas yra *bendrybė*“ (Sezemanas 1987: 134). Todėl absoliučios atskirybės pažinimas yra „ribinė racionalių pažinimo problema“ (Sezemanas 1987: 124).

Tik intuicija, H. Bergsono požiūriu, gali pasitarnauti filosofijos paskirčiai – grynajam tikrovės stebėjimui, nes tik intuityvusis žinojimas nesiriboja santykinumu, ką daro mokslas, bet tiesiogiai, be analizės ir simbolių, siekia absoliutumo. Intuityvusis pažinimas įmanomas kiekvienam, tačiau tokį gebėjimą paprastai slopina praktiniai interesai bei jiems tarnaujantis racionalių mąstymas. Norint pažinti intuityviai, reikia tik pakeisti „žiūrėjimo tašką“, nesuinteresuotai stebėti tikrovę.

Vėliau H. Bergsonas kiek modifikavo intuicijos sampratą, pabrėžė intelekto ir intuicijos paraleliškumą, kalbėjo apie intuityvųjį mąstymą. Taigi, intuicija jau ne spontaniškas įžiūros blyksnis, bet aktas, sukeliamas mentalinių pastangų, reikalauja minties koncentracijos. Vis tik ir sėkmės atveju, rezultatams trūksta patikimumo, tai, kas pasiekama, nėra sąvokomis išreiškiama, gali pagelbėti palyginimai ir metaforos.

Mistika

Savita iracionalumo sritis yra įvairios mistinės patirtys ir išgyvenimai, peržengiantys ne tik diskursyviojo pažinimo, bet ir intuityviojo suvokimo galimybių ribas. Esama įvairiausių mistikos atmainų ir tai daro ją nedėkingą objektą apibrėžimams. Bendrąja prasme – kaip įgimtas sielos kryptingumas,

peržengiantis prigimtąsias proto ir jausmo galias ir kylantis į sąlytį su tuo, kas paprastai įvardijama tokiomis sąvokomis kaip anapusbė (transcendencija), visuotinybė, absoliutas, paslaptis, Dievas. „Mistinėje patirtyje yra susiję tarpusavyje du elementai: viena – patiriančiojo Aš atvirumas, ir antra – specifiskas nukreiptumas, nors žodžiai kryptis ir nukreiptumas jokių būdu nėra suprantami erdviškai, bet – metaforiškai“ (Albrecht 1958: 203). Mistika kaip kontempliatyvi – „paprasta tiesos įžiūra“ (Johnston 1998: 28), kaip visaapimanti kažko „visiškai kito“ patirtis, kaip dalyvavimas, susilieėjimas, neįprastas ekstatinis išgyvenimas, nušvitimas, kaip numinozinė šventybės patirtis. Žvelgiant stambiu planu, yra skiriama panteistinė, kosminės sąmonės, religinė mistika. Didžiosios religijos turi savas mistikos tradicijas. Ištiesi tomiai prirašomi lyginant krikščionybės, hinduizmo, budizmo, sufizmo, hasidizmo ir kitokių mistikos tėkmių skirtumus ir panašumus. Aiškėja, jog tarpkonfesinius skirtumus dar pagilina tai, kad mistinė patirtis yra individualizuota ir mistinių patirčių yra tiek, kiek yra tikrų mistikų. Vienur mistika siejama su religinėmis doktrinomis, kitur – atmetamos bet kokios doktrinos, dar skiriamos asmenybiška ir beasmenė, introvertiška ir ekstravertiška mistinės patirtys. Pagaliau – tikra ir netikra mistinė ar jai gimininga patirtis, tokia, kuri sukelia dirbtinai, pavyzdžiui, vartojant narkotikus.

Krikščionybėje mistiniai išgyvenimai yra suprantami kaip ypatinga Dievo malonė. „Mistika yra religinis patyrimas, kuriame įvyksta asmeninis ryšys su Dievu, apreikštas sąmonės lygmenyje“. Tai „dovanotas“ patyrimas, kuriame sąmonė nėra pasyvi, bet maksimaliai laisva (La mistica 1984: 26-27). O Rytų religijose mistiniai išgyvenimai suprantami daugiau kaip asmeninių tobulėjimo pastangų viršūnė, kaip įvairūs nušvitimai (budizme). Tačiau ir krikščionybei nesvetima vadinamoji „paruošta“ mistika. Viduramžių krikščionybėje buvo žinomos dvasinės pratybos bei atitinkamos technikos, pvz., vaizdinių pašalinimo iš sąmonės, kaip būtinos sąlygos mistiniam pamaldumui, būdai (Johnston 1998: 29). Nors krikščionybėje tai buvo kur kas mažiau išplėta, negu Rytų religijose.

Mistinis patyrimas yra empirinis patyrimas. Konferencijos tematikos požiūriu, manau, svarbus yra pažintinis mistinės patirties aspektas. Manant, kad kalbėti apie tokį aspektą prasminga, kyla klausimas, kaip jį išskirti ir apibūdinti, žinant, kad mistiniuose išgyvenimuose, kaip ir kitokuose iracionaliuose suvokimuose, nyksta subjekto-objekto skirtis, taip pat nyksta ne tik bet

koks racionalus apibrėžtumas, bet ir daiktiškumas bei vaizdumas. Nyksta taip pat skirtumas tarp suvokimo ir jo turinio, patyrimas ir jo objektas susilieja, turinio nebelieka, patyrimas virsta tuščia sąmonės struktūra, bet vis tik tai nėra „niekio“ patyrimas. Racionalisto požiūriu galima konstatuoti prieštaravimą tarp bedaikčio ir nevaizdaus mistinės suvokties pobūdžio ir kartu betarpiškai akivaizdaus – Dievo, „paslapties“, dvasios – esamybės suvokimo. Esamybės įžvalgos betarpiškumas yra prilyginamas jutiminio suvokimo betarpiškumui.

ANTIKNĖ FILOSOFIJA

Sofistai

Pasibaigus karams su persais, senovės Graikijoje atėjo taikos ir ramybės metai, susidarė palanki aplinka viešajam gyvenimui, kuris gyvėjo ir įvairėjo. Tai buvo V–III a. pr. Kr., – graikų filosofijos sužydėjimo amžiai. Be filosofijos buvo plėtojamos ir kitos mokslo šakos – pitagoriečių matematika ir astronomija, parašyti Hipokrato medicinos, Tukidido istorijos veikalai. Kūrė iškilieji dramaturgai Sofoklis, Euripidas, Aristofanas, klestėjo teatras. Savo šedevrus kūrė skulptoriai Fidijas, Polikletas ir kiti. Kultūrinis gyvenimas, kaip ir anksčiau, telkėsi Atėnuose.

Filosofijoje ryškėjo reikšmingas posūkis – augo dėmesys žmogaus tematikai, formavosi antikinis humanizmas, kurio pirmieji kūrėjai buvo vadinami sofistais ir skeptikais. Ankstesnieji, ikisokratinio laikotarpio filosofai – Anaksimenas, Anaksimandras, Herakleitas, Parmenidas, Demokritas – svarstė daugiausia bendruosius būties klausimus, pasaulį aiškino kosminiu mastu, siekė nustatyti pagrindinius gamtos pradus, jų sąveiką, kitimą, pastovumą ir pan. Daugiausia dėmesio buvo skiriama tokiems klausimams kaip pasaulio pradžia (*arche*) ir pirminiai pradai, žinojimas (*episteme*) ir nuomonė (*doksa*), beribiškumas ir ribos, tikrovė ir regimybė, vienis ir daugis, kintamumas ir rimtis, siela ir kūnas ir kiti. Formavosi filosofijos mokyklos, buvo plėtojami įvairūs šių problemų sprendimo variantai, brėžiami atitinkami pasaulio sandaros modeliai.

Nebuvo aplenkiami ir žmogaus gyvenimo požiūriu svarbūs sielos ir kūno, dorovės, likimo klausimai, bet jiems nebuvo rodoma išskirtinio dėmesio. Vyravo požiūris, kad žmogus – „mažasis pasaulis“ (*kosmos*) yra ne kas kita, kaip „didžiojo pasaulio“ dalis ir jame nėra nieko, kas nebūtų būdinga didžiajam pasauliui. Todėl žmogus, norėdamas pažinti save, turi stengtis pažinti didžiojo pasaulio tvarką, nes tai, kas valdo gamtinę tikrovę, tvarko ir žmonių elgesį. Žmogaus būtis buvo apibūdinama daugiausia kūniškumo, objektyvumo, racionalumo sąvokomis, žmogaus savižinos kelias – kosmo pažinimas ir mėgdžiojimas.

Apie tai galima spręsti iš to, kas žinoma apie ikisokratinio laikotarpio filosofų palikimą. Herakleitas iš Efeso žmogų, kaip ir viską pasaulyje, kildino iš ugnies, žmogus – harmoninga kūniškojo ir dvasiškojo pradų visuma. Kūnas yra ugnies virsmo savo drėgnąja priešingybe padarinys, siela – iš sauso ugnies dvelksmo, kaip „vėjas“ įsismelkiančio į visas kūno dalis. Žmogaus protas yra visaapimančio *Logos* – pasaulio proto dalis. Aukščiausias žmogaus privalumas yra protas ir išmintis, reiškianti gyvenimą darnoje su gamta ir tiesos sakymą.

Pitagorininkų požiūriu žmogus turi sielą, kuri yra tobulesnė ir patvaresnė už kūną, išlieka ir po jo mirties, o kūnas yra sielos kalėjimas, į kurį ji pakliuvo už nuodėmės ir yra pasmerkta jame būti tol, kol neapsivalys per atgailą.

Filosofai, kurių dėmesio centre buvo žmogus, jo individualūs poreikiai, etiniai, teisiniai, politiniai jo gyvenimo aspektai, kaip jau minėta, buvo vadinami *sofistais*. Jie atsisakė žmogaus gyvenimą aiškinti pagal kosminį modelį, manydami, kad visatos sandara abejinga žmogui, dangaus reiškinių tyrimas jam nieko nesako, nepadidina jo laimės, gali net pakenkti. Nuo abstrakčių samprotavimų apie gamtos reiškinių prigimtį sofistai pereina prie antropologinių klausimų, praktinių mąstančio ir jaučiančio individo poreikių. Keičiasi požiūris ir į pažinimo paskirtį. Sofistai buvo įsitikinę, kad žinių paskirtis yra ne tiek aiškinti pasaulį, kiek mokyti žmones naudotis savo žiniomis ir kalba, padėti jiems spręsti praktinius klausimus, mokyti juos „gyvenimo meno“. Sofistai ragino žmones kliautis savo protu, kritiškai vertinti autoritetus ir aplinkos nuomones.

Iš profesijos sofistai buvo daugiausia mokytojai, auklėtojai, oratoriai, teisininkai. Jie žodžiais ir raštais aiškino įstatymus ir dorovės normas, mokė iškaltos ir disputo meno, logiško mąstymo, ruošė piliečius aktyviai dalyvauti viešajame gyvenime, argumentuotai ginti savo nuomonę ir asmeninius interesus. Siauruose rateliuose rengdavo diskusijas, kuriose daugiausia buvo analizuojamos tokios sąvokos kaip „teisingumas“, „teisė“, „gėris ir blogis“, „tiesa ir melas“, „dorybė“, „grožis ir bjaurastis“ ir pan. Jeigu ir buvo aiškinami gamtos reiškiniai, tai tik praktinių žmogaus poreikių požiūriu. Sofistai pradėjo humanistinę tradiciją senovės graikų filosofijoje.

Sofistai mokė už pinigų, dėl to jų paslaugomis daugiausia galėjo pasinaudoti tik turtingieji, jų draugystės ieškojo įtakingi politikai, teisėjai, poetai.

Bet sofistai buvo populiariūs ir žemesniuose visuomenės sluoksniuose. Kartais jie ir patys reiškėsi kaip teisėjai ar politikai, vertino įvykius, gyrė ar smerkė įtakingų asmenų veiksmus. Sofistai nesudarė sistemiškos mokyklos, neturėjo ir nesiekė vieningos doktrinos, nesistengė aiškiau apibrėžti savo principų. Kiekvienas jų elgėsi kaip savarankiškas mąstytojas, buvo pats sau autoritetas. Vis dėlto daugeliu klausimų jie laikėsi daugiau ar mažiau vienodos pozicijos, kurios būdingas bruožas buvo reliatyvizmas, priartėjantis prie subjektyvizmo, agnosticizmo ir individualizmo.

Iškiliausias iš sofistų buvo Protagoras iš Abderų (apie 490–420 m. pr. Kr.) buvo kilęs iš žemesniųjų sluoksnių, jaunystėje dirbo fizinį darbą, buvo malkų nešiotojas. Kartą jis sutiko Demokritą, kuris, nustebintas jaunuolio protinumu, pasiūlė jam mokytis filosofijos. Demokrito globojamas, jis, sėkmingai baigęs mokslus, pats tapo žymiu mąstytoju ir mokytoju. Apie keturiasdešimt savo gyvenimo metų jis praleido keliaudamas ir mokydamas, sulaukė didelio populiarumo ir pripažinimo kaip žymus iškalbos meistras, kuris dialektinėse diskusijose „rūpinosi ne minčių turiniu, bet pačiais žodžiais...“ (Diogenes Laertios 1968: 546). Atėnuose buvo apkaltintas bedievyyste ir turėjo išvykti, jo raštai buvo sudeginti. Sulaukęs septyniasdešimties metų, plaukdamas į Siciliją, nuskendo. Esama duomenų apie keletą jo veikalo, bet mūsų laikus pasiekė tik negausūs jų fragmentai, Seksto Empiriko, Platono, Aristotelio ir kitų filosofų kritiški atsiliepimai.

Protagoras pagarsėjo teiginiu: „Žmogus yra visų daiktų matas – esančių, kad jie yra, o nesančių, kad jų nėra“ (Diogenes Laertios 1968: 107). Kadangi neišliko šio teiginio konteksto, sunku iš jo daryti platesnius apibendrinimus apie jo pažiūras. Vis dėlto, esama pagrindo tvirtinti, kad pažinimo klausimais jis laikėsi empirizmo pozicijos, pagal kurią mes tiesiogiai patiriame tik savo pačių įspūdžius ir mintis. Vadinasi, daiktai yra tokie, kokie jie mums atrodo mūsų praktinių poreikių ir interesų ribose, siekiame pažinti tik tai, kas naudinga, o ne tai, kas teisinga. Todėl nėra tokių argumentų, kuriais remiantis būtų galima įrodyti, kad vienas teiginys yra teisingesnis už kitą, galima tik parodyti kuris yra naudingesnis. Be to, daiktų matus nustatinėja ne žmonija, bet pavieniai individai pagal kiekvienam jų būdingus savitumus ir skonius. Kadangi individai yra skirtingi, tokie pat yra ir daiktų matai, be to, jų gali būti tiek, kiek yra žmonių. Tikra tik tai, ką žmonės tiesiogiai jutimiškai suvokia, o suvokimai dažnai esti skirtingi, net prieštaringi, vadinasi, Protagoro

požiūriu, gali būti vienodai teisingi du visiškai skirtingi teiginiai. Todėl nėra nieko objektyviai teisingo, visokios žinios yra reliatyvios, ne kas kita, kaip subjektyvios nuomonės. Tą patį Protagoras sakė ir apie religiją: „Apie dievus negaliu pasakyti nei kad jie yra, nei kad jų nėra“. Protagoras yra žinomas kaip pirmasis senovės graikų mąstytojas, išdėstęs požiūrį, kad žmonės pažįsta tikrovę tik savo interesų ir galimybių ribose, kad pažinimas neatsiejamas nuo kasdienių praktinių poreikių.

Etikos ir teisės klausimais Protagoras nebuvo toks radikalus, ne visuomet nuosekliai laikėsi reliatyvistinio požiūrio. Tiesa, jis teigė, kad moralė, teisė ir valstybė yra žmonių susitarimo dalykai, kad negalime pasakyti, koks elgesys yra teisingas. Tačiau, samprotavo jis, jeigu negalime žinoti, kas teisinga, galime žinoti, kas naudinga, o tai mums pasako mūsų prigimtis ir valstybės įstatymai. Tiesa, jie prieštaringi ir nepastovūs, kaip ir viskas pasaulyje, tačiau tai nemenkina jų naudingumo. Protagoras turėjo daug pasekėjų, pas jį mokėsi gausus jaunimo būrys, jo patarimų ieškojo žymūs politikai, oratoriai, poetai, jį didžiai vertino garsūs politikas ir karvedys Periklis, jo poveikį patyrė poetas Euripidas.

Protagoro filosofija reikšminga tuo, kad joje pabrėžiamas žmogaus būties savitumas ir išskirtinumas, žmogus „išimamas“ iš visuotinės kosminės tvarkos ir „įkurdinamas“ socialinėje istorinėje aplinkoje. Žmogus, jo nuomone, yra iš prigimties socialinė būtybė. Jis išaukštino žmogų, teigdamas, kad žmogaus vertingumas priklauso ne nuo raumenų jėgos ir karinės galios, bet nuo proto galios. Jis bene pirmas senojoje filosofijoje atkreipė dėmesį į darbo ir išradingumo vertę, teigė, kad ne lemtis, ne dievai ir ne objektyvios priežastys, o žmogus pats gali tvarkyti savo likimą. Tai senajame pasaulyje neabejotinai reikšmingas humanistinis akcentas.

Kai kurie kiti sofistai daugiau už Protagorą buvo palinkę į reliatyvizmą ir subjektyvizmą, manydami, kad kiekvienas teiginys vienodai gali būti teisingas ir klaidingas. Teiginys bus teisingas, jeigu kam nors atrodo, kad jis toks yra ir gali būti taisyklingai ir įtikinamai išreikštas žodžiais. Teisingumas priklausęs nuo požiūrio, nusiteikimo, gebėjimo logiškai mąstyti ir tinkamai vartoti žodžius. Šitokiu atveju sofistika įgauna vienašališką euristinį pobūdį, tampa metodu, priemone siekti asmeniškų ar visuomeniškų tikslų, žodžių žaismu.

Žymiausias iš tokių sofistų buvo Gorgijas iš Leontinų (apie 483–375 m. pr. Kr.) garsus savo oratoriaus ir literato talentu, originaliomis mintimis ir

savotišku gyvenimo būdu, padėjusiu, kaip manoma, jam išgyventi daugiau kaip šimtą metų. Pagrindiniai jo filosofijos teiginiai: 1. Niekas neegzistuoja, 2. Jeigu netgi kažkas ir egzistuoja, būtų nepažinus, 3. Jeigu kažkas ir būtų pažinus, žinių apie tai nebūtų galima perteikti. Iš tokių teiginių plaukė kraštutinės subjektyvistinės, agnosticistinės išvados. Apie pasaulį, dorovinį gėrį ir blogį žmonės negali pasakyti nieko daugiau, kaip savo subjektyvias nuomones, kurių neįmanoma pagrįsti, nė patikrinti, nes nėra jokių kriterijų. Jeigu, Protagoro požiūriu, visi teiginiai yra tiesa, tai pagal Gorgiją – visi netiesa.

Protagoro mokinys Prodikas iš Julidės miesto (gimė tarp 470–460 m. pr. Kr.) buvo etikos mokytojas ir politinis veikėjas. Jis susilaukė populiarumo aiškinimais, kaip deramai gyventi, kaip įveikti pesimizmą ir gyvenimo sunkumus. Propagavo veiklų gyvenimo būdą, minėjo Heraklį, kaip jaunimui sektingą pavyzdį, parašė apie jį traktatą. Etines pažiūras išdėstė traktate *Metų laikai*, kosmologines – traktate *Apie gamtą*. Šaltiniai liudija, kad Prodikas jame dėstė ateistines pažiūras, teigė, kad religijas sukūrė žmonės, iš baimės dievindami gamtos jėgas. Iš kitų sofistų išsiskyrė tuo, kad tyrinėjo kalbos ir logikos klausimus.

Politinis veikėjas, Sokrato ir Protagoro mokinys Kritijas (apie 460 – 403 m. pr. Kr.) aiškino, kad religija ir teisė yra žmonių proto ir valios padarinys. Mūsų laikų nepasiekusioje tragedijoje *Sisifas* jis įrodinėjo, kad religiją sukūrė gudrūs valstybės vyrai, norėdami skiepyti liaudžiai paklusnumą, o teisę sukūrė silpnieji, kad apsisaugotų nuo stipriųjų savivalės.

IV a. pr. Kr. sofistų sąjūdis išblėso, tačiau jų idėjos gyvavo toliau, darydamos didelį poveikį tuometinei visuomenei. Neabejotinas sofistų nuopelnas buvo tai, kad jie suprato žmogaus būties klausimų išskirtinumą, atkreipė dėmesį į žmogus auklėjimo klausimus, nors konkrečių auklėjimo metodų nepasiūlė. Atkreipė taip pat dėmesį į mąstymo, logikos, kalbos ir žodžio svarbą visuomeniniame gyvenime, ypač politinėje kovoje. Sofistų filosofijos elementai įėjo ir buvo plėtojami graikų helenistinio laikotarpio filosofijoje, taip pat paruošė kelią kito žymaus to laiko humanistinės filosofijos atstovo – Sokrato intelektualizmui.

Iškiliausias iš sofistų buvo Sokratas (apie 469–399 m. pr. Kr.) jau gyvendamas tapęs išminties simboliu, įėjo į kultūros istoriją kaip mąstytojas legenda, visais laikais turėjo kaip karštų šalininkų, taip ir oponentų. Jis buvo vaizduojamas kaip dorovingo gyvenimo pamokslininkas, moralistas asketas,

nuoseklus kovotojas dėl to, kas žmoguje yra žmogiškiausia, nenuilstamai raginęs ir mokęs žmones tobulėti. Bet netrūko ir tokių autorių, kurie jį kritikavo ir pajuokė.

Gimęs pasiturinčio skulptoriaus šeimoje, Sokratas gavo puikų išsimokslinimą ir išsilavinimą. Mokslinę veiklą pradėjęs gamtos ir matematikos tyrinėjimais, netrukus visas jėgas skyrė moraliniams ir politiniams svarstymams bei kitokių žmogaus gyvenimo klausimų apmąstymams. Aktyviai dalyvavo Atėnų kultūriniame ir politiniame gyvenime, apie dešimt metų atidavė karienei tarnybai, dalyvavo kovose gindamas valstybę. Neišvengė kivirčų ir konfliktų su įtakingaisiais ir galingaisiais, buvo apkaltintas nepagarba dievams ir jaunimo tvirkinimu, atsisveikino su gyvenimu, išgerdamas taurę nuodų. Mokė tik žodžiu, raštų nepaliko, apie jo pažiūras žinome pagal jo mokinių palikimą, ypač iš Platono dialogų ir Ksenofonto raštų.

Savo filosofinės veiklos pradžioje Sokratas išitraukė į graikų filosofijoje jau nuo seniau vykstančius skirtumo tarp „vaizdinio“ ir „sąvokos“, „nuomonės“ ir „žinojimo“ svarstymus. Tačiau svarstymų objektus, kaip ir tuometiniuose ginčiuose plačiai vartotas „tapsmo“, „būties“, „tįsumo“, „judėjimo“ ir pan. sąvokas nebuvo bandoma tiksliai logiškai apibrėžti.

Sokratas atkreipė dėmesį į sąvokų formalaus apibrėžimo reikalingumą ir išskyrė diskursyvųjį ir intuityvųjį mąstymą. Pirmasis operuoja formaliai apibrėžiamomis sąvokomis, antrasis – nuomonėmis ir vaizdiniais. Tik sąvokomis dėstomas žinojimas, teigė Sokratas, yra tikras žinojimas, nes duoda supratimą to, kas sudaro daugybės pavienių vaizdinių bendrą rūšinį apibrėžtumą. Savo nuomonę Sokratas aiškino politikams, poetams, amatininkams, nes jiems visiems, pasirodo, trūksta mokėjimo pažinti tai, kas tikrai yra.

Tam, kad mokymas būtų suprantamesnis ir prieinamesnis, Sokratas rengdavo pokalbius, kurie vykdavo klausimų-atsakymų forma. Pokalbiuose buvo aiškinamasi, kas yra išmintis, dorybė, žinojimas, narsa, bet ne induktyviai apibendrinant tai, kaip elgiasi politikai, poetai ir amatininkai, laikydami savo poelgius išmintingais, dorovingais ir narsiais, o ieškant šių dalykų bendrosios apibrėžties. Kaip metodinę priemonę pokalbiuose Sokratas naudojo *dialektiką*, dar vadinamą ironija, kurios pagrindinė prielaida buvo garsusis teiginys „žinau, kad nieko nežinau“. Mąstytojas apsimeta, kad menkai nusimano apie svarstomus dalykus, klausia pokalbio dalyvių nuomonės, o po to loginiais argumentais atskleidžia tų nuomonių klaidingumą, jų autorių

neišmanymą, pabrėždamas, jog pats jis nekalba to, ko nežino. Tačiau šitaip buvo daroma ne vien vardan „grynojo žinojimo“. Ironijos metodas buvo naudojamas daug plačiau – kaip intelektualinis ginklas politinėje aristokratijos, su kurios atstovais Sokratas bičiuliavosi, kovoje su demokratijos šalininkais siekiant parodyti jų protinį neišprusimą ir naivumą.

Ironijos metodu Sokratas daugiausia vadovavosi aiškindamas etikos klausimus, kurių svarbiausiu laikė gėrio sąvoką, turėdamas galvoje ne konkrečius gerus poelgius, bet grynai protinį gėrio kaip tokio pažinimą. Gėris, Sokrato požiūriu, yra proto, ne valios sritis, žmogus tik tuo yra geras, kad žino ir pažįsta, o blogas tuo, kad nežino ir nesistengia pažinti. Sprendimas, jog kažkas yra gera, sutampa su sprendimu, kad tai yra ir teisinga. Taigi, gėris yra racionalaus supratimo dalykas, o ne elgesio norma. Aukščiausiu ir galutiniu etikos tikslu Sokratas laikė gilinimąsi į absoliučiojo gėrio sąvoką. Toks gilinimasis ugdo sielą ir suvaldo visa, kas joje iracionalu, instinktyvu, aistringa ir spontaniška. Leidžia sielai atmesti visa, kas neprotinga, taigi, kas kyla iš empirinės amatininko, pirklio ar fleitininko patirties, kurioje kiekvienas žino, kas „gera“ jo profesijos požiūriu, tačiau nežino grynos ir absoliučios gėrio prasmės. Todėl ne konkrečiai motyvuojami poelgiai, ne pastangos, kreipiančios žmogaus gyvenimą tam tikra linkme yra dorybė, bet dialektiškas gėrio kaip tokio pažinimas. Tačiau tai pasiekti gali tik aristokratijai priklausantys išminčiai, bet ne bendruomenių nariai – daro išvadą Sokratas.

Sprendžiant pagal Platono ir Ksenofonto raštus, Sokratas daug dėmesio skyrė valstybės ir visuomenės klausimams. Gyvenimą valstybėje jis laikė viena iš žmogaus laimingo gyvenimo sąlygų. Bet kaip tvarkomasi valstybėje, panašiai kaip ir kiekvieno jos gyventojo namuose, priklauso nuo šeimininko. Todėl iš valstybės vadovų Sokratas reikalavo „karališkojo meno“, tai yra pilietinių reikalų išmanymo, įgyjamo nuolatos lavinantis ir aiškinantis, kas yra gėris ir teisingumas. Todėl tikras valdovas nėra tas, kuris laiko skeptrą, nei tas, kurį išrinko liaudis, nei tas, kuris jėga ir klasta įgijo valdžią, o tik tas, kuris moka valdyti. Tačiau tai daryti gali ne liaudies atstovai, o tik aristokratiškos prigimties ir tinkamą išsilavinimą įgiję žmonės.

Sokrato pažiūros savo humanistiniu pobūdžiu buvo plačiai žinomos ir įtakingos ne tik tarp amžininkų, bet ir vėlesniais laikais. Kaip joks kitas senovės mąstytojas, jis į filosofinių svarstymų pirmąjį planą iškėlė žmogaus išminties, dorovės, laimės klausimus. Tai neabejotinai didelis Atėnų mąstytojo

nuopelnas. Silpnoji jo pažiūrų pusė buvo tai, kad žmogaus būtis buvo traktuojama pernelyg abstrakčiai, ieškant žmogaus apskritai esmės, atitrauktai nuo supančios tikrovės tapatinant žmogiškumą su intelektualumu. Žmogus „kaip toks“ Sokratui buvo gerą išsilavinimą turintis išminčius aristokratas. Kiti sofistai – Hipijas, Kaliklis, Antifonas, Proksenas, Trasimachas yra mažiau žinomi.

Platono idealistinė filosofija

Sokratas turėjo daug mokinių ir pasekėjų, iš kurių kūrybiškiausias buvo Platonas (427–348 m. pr. Kr.), laikomas vienu iškiliausių visų laikų filosofų. Jis sukūrė visaapimančią idealistinę filosofijos sistemą, dariusią reikšmingą poveikį vėlyvosios antikos, Viduramžių ir vėlesnių laikų Vakarų filosofijai, neišskiriant ir šių dienų. Gimęs turtingoje ir įtakingoje aristokratų šeimoje, gavo gerą ir visapusišką išsilavinimą, keletą metų buvo Sokrato mokinys ir artimas bičiulis. Dėl politinių pažiūrų priverstas išvykti iš Atėnų, daug keliavo, aplankė Egiptą, Siciliją, Italiją, gerai susipažino su tenykšte filosofija ir mokslu. Grįžęs į Atėnus, pradėjo labai aktyvią mokslinę ir pedagoginę veiklą, įsteigė garsiąją Akademiją – mokyklą, veikusią apie 800 metų.

Platonas vienas iš nedaugelio senovės autorių, kurių beveik visi raštai išliko ir pasiekė mūsų laikus. Savo mintis dėstė dialogų forma, manydamas, kad gyvo pokalbio forma plėtojamas mąstymas yra suprantamesnis. Neabejotinai atsiliepė ir Sokrato poveikis. Todėl Platono raštai gali būti skaitomi ne tik kaip filosofijos veikalai, bet ir kaip grožinės literatūros kūriniai. Dialogų priskaičiuojama virš trisdešimt. Žinomiausi yra „Sokrato apologija“, „Kritonas“, „Fedonas“, „Puota“, „Timajas“, „Teaitetas“, stambiausias iš jų – „Valstybė“ ir kt. Juose svarstomi klausimai, pateikiami kaip žmonių, atsidūrusių įvairiose sudėtingose situacijos ginčas, kartu ir kaip idėjų bei argumentų kova. Vieni pokalbių dalyviai yra identifikuojami kaip iškilios to meto asmenybės, kiti yra išgalvoti personažai, reikalingi tik tam, kad būtų nuosekliai užbaigiami pokalbiai ir padaromos galutinės išvados.

Dialoguose buvo vadovaujamasi sokratiškuoju dialektiniu metodu, jį pagilinus ir patobulinus. Dialoge „Kratilas“ dialektikas apibūdinamas kaip žmogus, kuris moka klausti ir atsakyti. Metodas reikalauja sąvokas skaidyti ir jungti, analizuoti ir sintetinti, kol pasiekiamas apibrėžimas, tai yra bendriausias žinojimas ir toliau skaidyti neįmanoma. Šitokiame mąstymo vyksme

patyriminės prigimties vaizdiniai apvalomi nuo to, kas daiktuose atsitiktina, laikina ir netikra, ir kylama prie to, kas bendra, esminga ir amžina. Nuo nuomonių lygmens kylama prie tikro žinojimo. Dialektika, Platono supratimu, tai sielos pokalbis su savimi, kuriame siela išeina iš kismo ir atsitiktinumų pasaulio ir kyla į tai, kas pirmapradiška, galutina ir nekintama. Dialektiškai įgyjamos žinios teikia žmonėms galimybę valdyti savo norus ir troškimus. Reikia mokėti filosofuoti, kad galėtum valdyti.

Aiškindamas pažinimo klausimus, Platonas dėstė, kad tikrą žinojimą užtikrina grynasis mąstymas, apvalytas nuo juslinių vaizdinių, nes iš jų galima susidaryti tik nuomonę. Jusliniame suvokime daiktai mums pasirodo vienojie ar kitokie, maži ar dideli, gražūs ar bjaurūs, bet joks suvokimas neduoda supratimo, kas yra dydis ar grožis apskritai, kaip pirminiai daiktų prototipai nenutrūkstančioje reiškinių tėkmėje. Nėra tokio juslinio organo, kuriuo suvoktume bendrąsias daiktų savybes, tokias kaip skirtumas ir panašumas, santykis ir tapatumas, pagaliau, pačią būtį. Be to, juslinis daikto suvokimas priklauso nuo suvokėjo, o tai veda prie sofistinio reliatyvizmo, kuris negali duoti žinojimo apie tai, kas daiktuose esminga ir būtina. Iš skirtingų išpūdžių, kuriuos sukelia daiktai, negalima susidaryti adekvačios būties sąvokos, tai yra to, kas „yra“ apskritai, o tik to, kas „yra“ kieno nors atžvilgiu, taigi, tik tampa.

Remdamasis tokiais argumentais, Platonas daro išvadą, kad bendrųjų savybių, kaip daiktų prototipo, žinojimą siela įgyja ne patirdama juslinius išpūdžius, o savo pačios aktyvumu. Tokio aktyvumo pamatuose yra *anamnezė* – sielos prisiminimai, kuriuos, tiesa, pažadina jusliniai suvokimai, bet kurie savo turiniu nuo jų nepriklauso. Prisimenami nekintami daiktų prototipai, pirmapradiškai slypintys sieloje. Kaip tik dėl jų galima jusliškai patirti, pavyzdžiui, kad daiktai yra lygūs arba nelygūs, nes protas jau žino nepriklausomai nuo patirties, kas yra lygumas ir nelygumas savaime. Tai yra, protas žino sąvokas, neišvedamas iš jutiminio patyrimo. Tikrasis žinojimas ir esąs tik sielos savižina, prisiminimas to, ką žmogus žino, kartais to ir nesuvokdamas, nuo gimimo.

Idėjos ir daiktai

Tačiau neišvengiamai kyla klausimas, koks yra tokio prisiminimo šaltinis, kokia ir kur yra ta tikrovė, kurią pažįstame sąvokomis? Atsakymas į šį klausimą yra pati Platono filosofijos esmė – sąvokinio žinojimo objektas yra

ne daiktai, o idėjų sfera. Idėjos, kaip pirminiai tobuli daiktų provaizdžiai (formas), yra visiškai realios, nekintamos ir amžinos, jos egzistuoja anapus kintančių ir atsitiktinių daiktų pasaulio. Tai ideali grynųjų esmių sfera, pasiekiamą tik mąstymo keliu. Idėjos ir yra būtis tikrąja prasme, nes tik jos tikrai „yra“, o jusliniai daiktai yra atsitiktiniai ir netobuli, genda ir nyksta, jie yra paliesti nebūties. Daiktai nėra savarankiški, jie tik medžiaginiai idėjų atspindžiai, tik šešėliai, priklauso nuo idėjų, bet ne kaip savo priežasčių, o kaip amžinų provaizdžių. Kiekviena idėja – tai tam tikros daiktų rūšies provaizdis, kurį atitinka daugybė tos rūšies daiktų ir jų savybių. Kita vertus, kiekviena daiktų rūšis ir ją išreiškianti sąvoka turi savo atitikmenį idėjų pasaulyje. Daiktų tvarka taip pat yra idėjų pasaulio tvarkos atspindys. Taigi, būtis, pagal Platoną, yra dviejų pasaulių, aukštesniojo – idėjų ir žemesniojo – daiktų, visuma. Aukščiausia yra gėrio idėja, apibūdinama kaip absoliuti vienovė, pirminė priežastis, šaltinis, iš kurio viskas kyla ir į kurį viskas grįžta.

Idėjos, pagal Platoną, buvo vienas iš pasaulio šaltinių. Dieviškasis pasaulio kūrėjas (Demiurgas) vadovavosi idėja, kaip pirminiu provaizdžiu, be to, kūrė pasaulį iš gerumo, vadovavosi gėrio idėja. Tam dar buvo reikalinga medžiaga, kaip trečioji priežastis, apie kurią Platonas pasako tik tai, kad ji neapibrėžta ir bekokybė, tik galimybė įgyti bet kokią formą. Tad pasaulis, pagal Platoną, buvo ne sukurtas, o greičiau sutvertas iš jau esančių pradų – idėjų ir medžiagos. Pirmiausia buvo sukurtos sielos, po to – kūnai, sielos, esančios tobulesnės už kūnus. Jeigu lig šiol graikų filosofai sielas laikė esant materialios prigimties, pagal Platoną sielos yra nematerialios, jos yra veiklumo ir tvarkos šaltinis. Sielas turi organiniai kūnai, planetos, sielą turi ir visata, dėl kurios pasaulis yra gyvas, harmoningas ir dvasingas.

Žmogus – „kūne įkalinta siela“

Aiškindamas žmogaus būtį Platonas skiria sielą ir kūną kaip visiškai skirtingus pradus – siela tobula, nemateriali ir nekisli, kūnas – materialus, netobulas, kislus ir linkęs į blogį. Kūniški jausmai ir išpūdžiai apraizgo sielą kaip kokie pančiai pririša prie savęs ir riboja laisvę. Kūnui reikia maisto, kūną vargina ligos, kūniški geismai, baimės ir pan. kliudo sielai stebėti tai, kas „yra iš tikrųjų“ – kontempliuoti amžinąsias idėjas. (Fedonas).

Dėl kūniškų potraukių kyla sumaištys, karai dėl grobio ir pinigų, kurie reikalingi kūnui. Žmogus, kuris gyvena pagal tai, ko nuolatos geidžia kūnas, yra žemiausios padėties vergas – savo kūno vergas. Tokio žmogaus siela yra prirakinta prie kūno, negali matyti pasaulio pati, yra priversta žvelgti į būtį tarsi per kalėjimo langelį. (Fedonas 82–88). Jeigu kūnas velka sielą paskui save kur nori – sutrinka pasaulio harmonija. Siela yra žmogaus esmė – dieviškasis tobulas pradas, turi valdyti kūną, jeigu vyksta priešingai – vietoje tikrosios laisvės įsivyrąja anarchija, savivalė. (Fedonas, Valstybė). Tikroji žmogaus laisvė – būti geriausios savo sielos dalies vergu.

Žmogaus esmė taip pat yra jo individuali siela – pasaulio sielos dalis, tiesiogiai susijusi su idėjų sfera, kurioje ji gyvena prieš žmogaus gimimą ir galėjo apžvelgti pasaulio visumą. Siela ypač susijusi su gyvybės idėja, o kadangi gyvybė šalina mirtį, tai ir siela yra amžina, negimsta ir nemiršta, jos negali pražudyti jokie blogi veiksmai, nei jos pačios, nei kitų. Sielos amžinumas žadina žmoguje nemirtingumo troškulį. Dėl nuodėmės siela buvo nubausta ir panardinta jusliškame kūniškume – „įkalinta kūne“, jam siela perduoda ir palaiko gyvybę. Mačiusi idėjų pasaulį, siela ilgisi grožio ir harmonijos, veržiasi prie tobulų idėjų.

Sielos sandara analogiška idealios valstybės struktūrai. Kaip valstybę sudaro trys skirtingos klasės, kiekviena atliekanti savo politinį ir ekonominį vaidmenį, taip ir siela yra trijų skirtingų dalių, kurių kiekviena atlieka savo vaidmenį žmogaus elgesyje, vienvė.

Apibūdindamas žmogaus sielą plačiau Platonas ją skaido į du ar net tris sluoksnius. Aukščiausias yra protingasis („logos“) – filosofinio mąstymo, pažinimo, kalbos sluoksnis. Ši sielos dalis yra nesudėtinė ir nedali, kaip tik šia savo puse žmogaus siela dalyvauja idėjose. Žemesnieji sluoksniai – širdies ir jausmų (psichologinis), geismų, aistrų, malonumų ir skausmo sluoksnis (biologinis). Šie sielos sluoksniai teikia gyvybę kūnui ir skatina judėti.

Apibendrinant galima sakyti, kad žmogaus sieloje, pagal Platoną, yra trys dalys – „galvos“, „širdies“ ir „pilvo“ – tarp jų tvyro nuolatinė įtampa. Ne visų žmonių gyvenime vyrauja protingoji sielos dalis, kartais daugiausia lemia žemesniosios dalys. Jeigu vyrauja protingoji sielos dalis, žmogus dvasiškai tobulėja, siela rengiasi savo esminiam tikslui – išsilaisvinti iš kūniškojo apvalkalo ir grįžti į savo pirminę grynąją dvasinę būtį. Išsilaisvinimo kelias – tai tiesos pažinimo kelias.

Idealios valstybės samprata

Reikšminga Platono filosofijos dalis yra politikos filosofija, kurios branduolys yra idealios valstybės teorija, išdėstyta daugiausia knygoje „Valstybė“. Šioje teorijoje atsispindi Platono idealistinė būties samprata. Valstybę Platonas suprato kaip darniai funkcionuojantį organizmą, kurio visos dalys – individai ir jų grupės – pajungtos visumos gėriui. Valstybė turi užtikrinti savo piliečių saugumą ir aprūpinti viskuo, ko reikia jų gyvenimui, o piliečiai, savo ruožtu, privalo uoliai vykdyti jiems priderančias pareigas. Ypatingas dėmesys skiriamas valstybės valdymui, ideali valstybė turi būti idealiai valdoma.

Platono valstybė griežtai hierarchiška, jos visuomenę sudaro trys piliečių sluoksniai arba luomai. Žemiausias ir gausiausias sluoksniu yra gamintojai (žemdirbiai, amatininkai, pirkliai), jų pareiga gaminti, aprūpinti valstybę materialinėmis gėrybėmis ir paklusti aukštesniesiems sluoksniams. Priklausomybę žemiausiam sluoksniui lemia tai, kad į jų prigimtį kūrėjas yra įmaišęs geležies. Bet jie yra piliečiai, ne vergai, jų negalima nei pirkti, nei parduoti, nors turi daug bendro su vergais. Šių Platonas nelaiko piliečiais, o tik kalbančiais įrankiais. Aukštesnis yra karių ir sargybinių sluoksniu, jų pareiga saugoti ir ginti valstybę, jie pasižymi drąsa ir narsa, jų prigimtyje įmaišyta sidabro. Aukščiausias yra valdovų filosofų sluoksniu. Tai išmintingiausi, labiausiai išsilavinę, siekiantys tiesos, gebantys vadovautis protu ir galintys valdyti valstybę. Jų prigimtyje yra aukso. Vis dėlto, priklausomybę luomui lemia ne paveldėjimas, bet protinės ir moralinės savybės, taip pat auklėjimas, todėl žemesnių sluoksnių jaunuoliams neužkirstas kelias į aukštesnius.

Visų sluoksnių piliečiai turi rūpintis ne tuo, kas naudinga jiems patiems, o daryti tai, kas priklauso pagal padėtį, tik taip galima tarnauti bendram gėriui ir teisingumui. Ypač svarbu, pabrėžė Platonas, kad valdyti valstybę neužsigeistų žemesnių sluoksnių piliečiai, neturintys nei reikiamų žinių, nei gebėjimų. O valdovams filosofams suteikiamos neribotos galios, jie leidžia įstatymus, skelbia karus ir taiką, rūpinasi jaunimo auklėjimu.

Tokios valstybės gerovės pagrindas yra piliečių dorybės. Kadangi kiekvieno sluoksnio pareigos yra skirtingos, todėl jiems priklausančios piliečiai turi gyventi skirtingomis sąlygomis ir laikytis skirtingo gyvenimo būdo. Kariai ir filosofai turi gyventi asketiškai, atsisakyti šeimos, nuosavybės, neturėti asmeninių interesų, o tik rūpintis savo pareigų atlikimu, ugdyti savyje tam

reikalingas dorybes. Auklėjimo pagrindas – gėrio ir grožio idėjų supratimas. Asmeninė laimė ir laisvė neįėjo į ugdytinų dorybių skaičių. Žemiausio sluoksnio gyvenimas buvo mažiausiai reglamentuotas.

Idealios, filosofų valdomos valstybės tipą Platonas priešstato kitokiems, žmonijos istorijoje atsirandantiems netinkamiems valstybės tipams. Kadaise yra buvęs aukso amžius, nereikėjo valdžios, žmonės gyveno santaikoje, poreikiams tenkinti pakako gamtos gėrybių. Bet iškilo valdžios ir galios geidžiantys garbėtroškos, seni geri laikai baigėsi, atėjo *timokratijos* amžius. Valdančiųjų godulys augo, jie varžėsi tarp savęs dėl turtų, grobė žemę ir namus, vertė vergais tuos, kurie juos maitino. Timokratija virsta *oligarchija* – santvarka, kai valdo turtingieji, bet ne protingieji, neturtingieji valdyme nedalyvauja. Valdančiųjų gobšumas ir savivalė auga, dorovė smunka, tai sukelia žemesniųjų sluoksnių pasipiktinimą, jie sukylo ir nuverčia oligarchų valdžią. Įsigali *demokratija* – neturtintųjų valdžia, bet kartu ir neribota laisvė, pamiršamos pareigos, kiekvienas gyvena kaip nori, tai atveda prie chaoso ir *anarchijos*, kada griūva valstybės pamatai. Tai atveda prie *tironijos* – blogiausio valdymo būdo. Tokius apibendrinimus Platonas darė turėdamas galvoje tuometinės Graikijos miestų valstybių politinį gyvenimą. Išvengti netinkamų valdymo formų galima tik kuriant idealią, protingųjų-filosofų valdomą valstybę, pagrįstą teisingumu ir kitokiomis pilietinėmis dorybėmis. Tai nedidelės valstybės modelis, tačiau miestų valstybių laikai jau buvo praėję, kūrėsi kosmopolitinės imperijos. Idealios valstybės modelis niekur nebuvo įgyvendintas, bet įėjo į politinės filosofijos istoriją kaip utopinės, ideologų valdomos komunistinės valstybės prototipas.

Skeptikai, stoikai

Sokratas turėjo daug pasekėjų, gyvenusių ne tik vėlyvosios antikos, bet ir ankstyvuoju Romos imperijos laikotarpiu. Išsiskyrė kinikai, ne kaip apibrėžta mokykla, o kaip judėjimas, gyvenimo būdas, laikantis požiūrio, kad gyventi reikia pagal prigimtį atsisakant ją varžančių visuomeninio gyvenimo normų. Žinomiausias iš kinikų Antistenas, kaip ir Sokratas, tvirtino, kad svarbiausias dalykas gyvenime yra dorovė. Neigė bendrybę, pripažino, kad egzistuoja tik atskiri daiktai, bendros sąvokos yra tik vardai, žmonių proto kūrybos rezultatai. Realiai gali matyti tik pavienį žmogų, ne žmoniją.

Sofistų idėjos darė poveikio ir iš dalies atgimė, tiesa, kitoku turiniu, skeptikų samprotavimuose ir veikaluose. Ši kryptis atsirado tarp IV–III a. pr. Kr. ir su pertraukomis gyvavo keletą šimtmečių, pasiekdamas net III a. po Kr. Pirmuosius skeptikus nuo sofistų skyrė maždaug šimtmetis, tačiau daugeliu sampratų jie buvo artimi. Tai pasakytina apie sofistų pažiūroms būdingą reliatyvizmą, sofistų iškalbos mokslo pasiekimus. Remdamiesi sofistais, skeptikai prieštaravo visoms to meto filosofijos kryptims, kritikavo jas už dogmatiškumą, laikė save „susilaikančiais nuo sprendimų“.

Skiriami trys graikų skepticizmo raidos etapai: 1. Ankstyvasis skepticizmas, kurio pradininkas buvo Pironas ir jo mokinys Timonas (III a. pr. Kr.). Šis etapas dažnai vadinamas pironistiniu, daugiausia dėmesio buvo skiriama praktiniams etikos klausimams. 2. Platoniškosios akademijos skepticizmas, kurio žymiausi atstovai buvo Arkesilajas, Karneadas, Kleitomachas ir kiti (III–II a. pr. Kr.). Šie mąstytojai daugiau dėmesio skyrė teoriniams etikos ir filosofijos klausimams. 3. Vėlyvasis skepticizmas, dar vadinamas naujuoju pironizmu, atstovaujamas Agripas, Seksto Empiriko, Ainesidemo (III–II a. pr. Kr.). Šie mąstytojai svarstė etikos, pažinimo klausimus, stengėsi susisteminti skeptikų pažiūras ir argumentus.

Apie Pirono iš Elidės (apie 365–275 m. pr. Kr.) išliko šykščios ir prieštaringos žinios. Jaunystėje jis tapė paveikslus, studijavo literatūrą ir filosofiją, žavėjosi Homeru, susipažino su Protagoro, Demokrito filosofija, patyrė jų idėjų poveikį. Esama duomenų, kad dalyvavo Aleksandro Makedoniečio žygiuose Azijoje. Jų metu susitiko su indų šventikais ir asketais, galimas dalykas, kad priėmė kai kurias jų sampratas ir gyvenimo būdo bruožus. Grįžęs į gimtąją Elidę, įsteigė filosofijos mokyklą, buvo labai kuklaus, santūraus, geraširdiško elgesio, tačiau atkakliai laikėsi savo įsitikinimų, buvo labai populiarus ir gerbiamas.

Kaip nurodo amžininkai, Pironas nieko nerašė, nepaliko jokių veikalų, savo pažiūras skleidė žodžiu. Apie jo pažiūras žinoma tik iš mokinių, visų pirma, Timono užrašų. Dėl to sunku atkurti jo pažiūras. Žinoma, kad Pironas buvo rafinuotų sofistinių samprotavimų priešas, teorines diskusijas ir ginčus laikė beprasmybėmis, pats jų vengė. Nedaug tesirūpino teorine savo pažiūrų puse, teigė, kad filosofijos paskirtis – mokyti žmones laimingai gyventi, stengėsi praktiškai nurodyti ir patarti, kaip dera ir kaip nedera elgtis.

Kiekvienas, kas nori būti laimingas, teigė Pironas, turi išsiaiškinti, koks yra pasaulis ir daiktai, kaip mums su jais santykiauti ir elgtis, numatyti, kokios gali būti mūsų poelgių pasekmės. Ieškodamas atsakymo į šiuos klausimus, Pironas teigė, kad apie daiktų prigimtį nieko tikro negali pasakyti nei mūsų pojičiai, nei protas. Jeigu tiesa ir yra, žmogui ji nepasiekiamo. Daiktai yra tokie, kokie mums atrodo, kokiais juos laiko mūsų nuomonės, norai, papročiai. Dėl to kiekvienas daiktas bus ir geras, ir blogas, ir gražus, ir bjaurus, kiekvienas veiksmas ir teisas, ir neteisas. Apie kiekvieną daiktą galima ką nors teigti ir kartu neigti, nė vienas sprendimas nebus teisingesnis už jam priešingą sprendimą. Tikrovė yra nepažini, lieka vienintelė išmintinga išeitis – susilaikyti nuo bet kokių teigiamų ar neigiamų sprendimų. Iš šių prielaidų išplaukia etinė išvada – tikrovės atžvilgiu reikia laikytis visiškai abejingai, išsivaduoti iš troškimų ir aistrų, visur ir visada išlaikyti nesudrumsčiamą dvasios ramybę – pasiekti *ataraksijos* būseną, teikiančią laimės.

Tačiau abejingumas tikrovei, Pirono požiūriu, visai nereikia, kad kasdienėje aplinkoje žmonės turėtų būti pasyvūs. Visiškas neveiklumas nesiderina su ramiu skeptišku požiūriu į gyvenimą. Žmonėms be paliovos tenka veikti, šiuo požiūriu dera pasikliauti esamais įstatymais ir papročiais, laikant juos apytikriai teisingais. Abejingumas tikrovei nėra savitikslis, tai tik būdas dorovingai gyventi ir siekti laimės.

Amžininkai nurodo, kad Pironas ne tik kitus mokė, bet ir pats gyveno pagal tai, ką skelbė kitiems. Diogenas iš Laertės pasakoja, kad kartą, plaukdamas laivu audros metu, Pironas buvo ramus ir drąsino išsigandusius bendrakeleivius. Rodydamas kiaulę, kuri tuo metu ramiausiai ėdė, jis pasakė: „Žiūrėkite, bičiuliai, toks nesudrumsčiamas panašiais atvejais turi išlikti išminčius“ (Diogenes Laertios 1968: 557).

Antrojo skepticizmo laikotarpio atstovai: Arkiselajas, Karneadis ir kiti gilino ir sistemino skeptikų pažiūras, polemizavo su stoikais ir epikuriečiais, iš dalies remdamiesi Platono filosofija. Kai kurie jų tyrinėjo etikos ir medicinos klausimus, šias sritis glaudžiai susiedami, kartu buvo ir gydytojai. Atsakydami spekuliatyvių ligų esmės ir priežasčių aiškinimo, jie siekė sukurti vien empiriškais stebėjimais pagrįstus gydymo metodus.

Apie skepticizmo trečiojo etapo atstovo filosofo, gydytojo ir astronomo Seksto Empiriko (180–220 m. pr. Kr.), Pirono pasekėjo gyvenimą beveik nieko nežinoma. Išliko trys jo veikalai: *Pirono principai*, *Prieš dogmatikus*, *Prieš*

mokslininkus. Du šie veikalai turi bendrą pavadinimą *Prieš matematikus*. Jame Sekstas Empirikas sistemingai išdėstė kitų skeptikų pažiūras ir argumentus, kritikavo mokslus – gramatiką, retoriką, aritmetiką, geometriją, astronomiją, muzikos teoriją, etiką dėl jų dogmatiškumo. Spekuliatyvius samprotavimus jis laikė beprasmybėmis. Vietoje jų siūlė plėtoti taikomuosius mokslus, galinčius žmonėms padėti kasdieniniame gyvenime. Skeptikas pasitenkina tik išoriniu reiškiniu ir jų sąryšio stebėjimu, jų sukeliamų įspūdžių aprašymu, nieko dogmatiškai neteigia ir neapibendrina, niekam dogmatiškai neprieštarauja, tik kritikuoja dogmatizmą. Kaip gydytojas jis stengėsi žmones išvaduoti nuo ligų, kaip filosofas – padėti žmonėms išsilaisvinti iš dogmatizmo prietarų, nurodyti kelią į laimę. Dogmatikų teiginiams nedera priešstatyti kokių kitokių teiginių, nes jie patys šiuo atveju skambėtų kaip dogmos. Todėl skeptikas tik abejoja ir kritikuoja, pats negina jokių aiškiai apibrėžtų pozicijų. Todėl skeptikas negali nieko pasakyti apie reiškinių priežastis, jis nežino, ar pasaulis pažinus, ar nepažinus, nieko nežino apie dievus, o gėrį ir blogį laiko tik susitarimo dalyku. Skeptikas neperša jokio apibrėžto gyvenimo būdo, neaukština asketizmo, tik nepaliaujamai ieško tiesos ir moko kitus tai daryti, geriau skirti naudingus dalykus nuo nenaudingų. Esama pagrindo teigti, kad šis mąstytojas buvo vienas iš utilitarizmo pradininkų.

Įtakinga antikinės filosofijos kryptis, gyvavusi apie 500 metų, tiek klasiškiniu, tiek helenistiniu antikinės kultūros laikotarpiu, buvo stoicizmas. Žinomiausias yra vėlyvojo stoicizmo atstovas, romėnų filosofas, rašytojas Seneka Lucijus Anėjus (4 m. pr. Kr.–65 m. po Kr.). Jo kūriniai parašyti pokalbio su įsivaizduojamu pašnekovu forma. Kalbama apie tai, kaip garbingai gyventi ir mirti, ugdyti dorybes, atsisakyti ydų. Pabrėžiama saviauklos, tobulėjimo svarba. Neskirstė žmonių į turtingus ir paprastus, ponus ir pavaldinius, graikus ir barbarus, visų žmonių prigimtis vienoda, visi yra vienodai atsakingi už savo gyvenimą, visiems turiu padėti. Visur, kur yra žmogus, yra vietos geriems darbams. Pasaulis toks, koks yra, yra sunkiai pakeliamas, jeigu nebūtų laisvos išeities – mirties – galimybės. Į lietuvių kalbą išversti jo kūriniai: *Laiškai Lucilijui, Apie sielos ramybę, Apie pyktį*.

Įtakingumu pagarsėjo Epiktetas (apie 50–138 m.), buvęs vergas, vėliau atleistas, mokėsi Romoje, įkūrė filosofijos mokyklą, mokė etikos, logikos, fizikos. Kėlė klausimus apie tai, kaip gyventi, kad gyvenimas būtų geras ir vertingas, kaip pasiekti laisvės ir laimės. Niekas negali suteikti kitam laisvės,

jei žmogus pats nesugeba suteikti sau vidinės laisvės. Galima būti vergu ir visiškai laisvu viduje. Žmogų daro vertingą tiek valdovo, tiek ir vergo dorybės. Pasaulis yra protingas ir suręstas tikslingai, todėl tik tas yra doras ir laimingas, kas gyvena sutinkamai su pasauliniu protu. Laisvė yra protingai suvokta būtinybė. Kiekvienas žmogus yra tik aktorius, atliekantis savo vaidmenį spektaklyje, kuris vadinamas gyvenimu. Dramaturgas vienam numatė vergo, kitam – karaliaus vaidmenį, svarbu kuo geriau atlikti savo vaidmenį. Žmogus yra visatos dalis, tas, kuris tai suvokia, nebus nelaimingas. Reikia priimti ir mylėti savo likimą.

Tai panašu į krikščionybę. Bet stoicizmas herojiškesnis, nes nežada po-mirtinės kompensacijos – mirtis jiems visko pabaiga, Nors kai kurie manė, kad bent išminčių sielos grįžta į gyvenimą kitame kūne. Be to, moralinės tobulybės žmogus siekia pats vienas, savo jėgomis, ne Dievo malonės dėka. Paskutinis vėlyvojo stoicizmo atstovas Markas Aurelijus Karas (?–283 m.) buvo Romos imperatorius. Į lietuvių kalbą išversta apmąstymų knyga *Sau pačiam*. Stoikų įtaka buvo didžiulė, jų dėka filosofija tapo suprantamu paprastam žmogui dalyku, gyvenimišku patarėju, išliko populiari iki mūsų dienų.

VĖLYVOJI ANTIKINĖ IR ANKSTYVOJI KRIKŠČIONYBĖS FILOSOFIJA

Graikų-žydų mistika ir neoplatonizmas

Pirmaisiais mūsų eros amžiais antikinės civilizacijos kūrybinės jėgos pamažu seko. Tiesa, dar klestėjo turtingi Romos imperijos miestai, iškilieji autoriai (Kvintilianas, Plinijus, Tacitas, Ptolemajas) teberašė savo veikalus, teisininkai tebekūrė geresnius įstatymus. Skeptikų, stoikų, neopitagoriečių ir kitoms filosofijos mokykloms dar netrūko mokinių ir pasekėjų. Tačiau imperijos vidaus gyvenime jau ryškėjo suirutė, su kuria išlepę valdantieji sluoksniai negebėjo dorotis. Nesiliaujantys vergų sukilimai klibino ūkinius imperijos pamatus, jos žemes vis atkakliau puldinėjo energingos „barbariškos“ tautos. Tarp žmonių plito netikėjimas tradicine pagoniška religija ir ankstesne filosofija, gilėjo dvasinis nuosmukis, nusivylimas medžiaginėmis gėrybėmis, politine veikla. Daugeliui žmonių patraukliomis tapo žydų ir kitų Rytų tautų (chaldėjų, babiloniečių) religinė mistika, žemesniuosiuose gyventojų sluoksniuose plito krikščionybė.

Graikų ir Rytų tautų (ypač žydų) pasaulėžiūrų pagrindu kūrėsi naujos religinio pobūdžio filosofijos kryptys, skirtingos nuo ankstesnės graikų filosofijos. Jeigu šios kūrėjai siekė paaiškinti pasaulį, nušviesti, kaip žmonėms dera gyventi realiajame pasaulyje, tai naujoji filosofija vadovavosi prielaida, kad pasaulis visiškai priklauso nuo antgamtinės dvasiškos esybės, o filosofijos paskirtis – aiškinti žmonėms, kaip suartėti su Dievu, amžinuoju gėriu, išsivaduoti iš šio žemiškojo gyvenimo blogybių. Todėl ir pagrindiniu filosofinio apmąstymo objektu buvo laikoma idealioji būtis, amžinoji tiesa, žmonių dvasinio išsigelbėjimo būdai. Buvo laikoma, kad tikrasis tiesos pažinimo kelias yra gilus tikėjimas, mistinė kontempliacija, ekstatiniai išgyvenimai. Išryškėjo dvi šitokios pakraipos – vėlyvosios antikos filosofijos kryptys: graikų-žydų mistinė filosofija ir neoplatonizmas.

Graikų-žydų mistinės filosofijos žymiausias atstovas buvo Filonas iš Aleksandrijos (apie 20 m. pr. Kr.–50 m. po Kr.). Kilęs iš kilmingos Aleksandrijos žydų šeimos, įgijo gerą žydišką ir graikišką filosofinį ir religinį išsilavinimą. Jo veikalai parašyti sunkiai suprantamu alegoriniu stiliumi, juose

graikų filosofinės sąvokos persipina su žydų religine simbolika, logiškai argumentuojami samprotavimai dėstomi kartu su žydų senųjų religinių knygų aiškinimu. Dėl to Filono filosofiją sistemiškai išdėstyti sunkiai įmanoma.

Filono samprotavimų dėmesio centre – Senojo Testamento interpretacijos. Biblijinius pasakojimus jis interpretavo graikų filosofijos terminais, iš kitos pusės, siekė nušviesti graikų filosofiją biblijinės dvasios šviesoje. Išėities pozicija yra Dievo ir pasaulio, dvasios ir materijos, gėrio ir blogio dualizmas. Dievas yra absoliučiai pirminė, begalinė, aktyvi, tobula būtis; pasaulis – antrinė, absoliučiai pasyvi, ribota, blogį gimdanti, kintanti būtis. Dievą Filonas apibūdino graikų filosofijos absoliučios būties atributais – jis esąs nekinčiamas, amžinas, viršlaikiškas. Kartu Dievas Filonui, kaip ir žydų Senajame Testamente, yra vienintelis, visagalis, visažinantis asmuo (Jahvė). Dievas yra transcendentinis, taigi, visiškai už pasaulio, nepažinus ir nesuprantamas. Apie jį negalima pasakyti nieko daugiau, kaip tik tai, kad jis absoliučiai „yra“. Tyrinėtojai tvirtina, kad Filonas filosofijos istorijoje pirmasis iškėlė transcendentinio Dievo idėją (Legowicz 1973: 442). Plėtodamas šią idėją Filonas teigia, kad tarp Dievo ir pasaulio, dvasios ir materijos tvyro neperžengiama praraja, nesutaikomas prieštaravimas. Vis dėlto būtis esanti vieninga, Dievas yra pasaulio priežastis, materija, kaip žemesnioji būtis kyla iš aukštesniosios būties – dvasios. Filono filosofijai nebūdingas nuoseklumas – nuo dualizmo einama prie spiritualistinio monizmo.

Aiškindamas skirtingų būties pakopų vieningumą, Filonas tarp Dievo ir pasaulio įveda tarpinę – *Logo* pakopą. Logas – tai Dievo idėjos, kurios kuria pasaulį ir jame veikia, idealūs pasaulio, žmogaus ir visų daiktų modeliai, kartu tai ir asmuo, tarpininkas tarp Dievo ir pasaulio. Dievas kuria pasaulį netiesiogiai. Tačiau tai nėra kūrimas iš nieko. Logu Dievas tveria pasaulį iš jau esančios chaotiškos medžiagos, suteikia tvarką ir prasmę. Santykius tarp Logo ir daiktų tvarko ištisa pitagoriškų skaičių sistema. Logo konceptas rodo neabejotiną platonizmo poveikį.

Reikšmingą vietą Filono filosofijoje užima žmogaus tema. Skiriamas pirminis žmogus ir antriniai žmonės. Pirminis žmogus – tai žmonijos aukščiausių galimybių idėja, tobulo idealaus žmogaus įvaizdis, kuriame atsispindi dieviškasis asmuo. Antriniai žmonės – tai realūs, konkretūs, istoriniai individai, idealiojo žmogaus įvaizdžio atspindžiai. Žmogaus esmė – jo siela, susidedanti iš dviejų pradų, vienas – žemiškos, kūniškos kilmės, kitas – dieviškos. Aukš-

čiausiąja sielos galia Filonas laikė intuiciją, kuria žmogus kontempliuoja Dievą. Tačiau kontempliaciją, bendravimą su Dievu apsunkina kūniškumas, nes kūnas laikomas dvasios kalėjimu. Iš šių požiūrių plaukė pagrindinis Filono etikos reikalavimas – nepasiduodant kūno potraukiams dvasiškai tobulėti, artėti prie pirminio žmogaus idealo, nors to pasiekti žmonėms nepakanka jėgų.

Filonas neturėjo žymesnių pasekėjų. Ateinančio amžiaus filosofijoje vyravo etinė tematika, įtakingiausi buvo romėnų stoikai ir graikų kinikai. Tačiau ir Filono idėjos neliko be dėmesio. Jos darė poveikį sparčiai plintančiai monoteistinei krikščionybės pasaulėžiūrai, taip pat neopitagorizmui, kuris nuo pažinimo klausimų aiškinimo krypo prie metafizikos ir mistikos.

Mistinės tendencijos sustiprėjo II a. pabaigoje ir III a. pradžioje. Atgijo kai kurios Platono ir Pitagoro idėjos, vis įtakingesnės darėsi senovės Rytų mistinės religijos. Atgavo populiarumą ir Filono filosofija. Ši tendencija ryškiausiai išsikūnijo filosofijos tėkmėje, gavusioje neoplatonizmo pavadinimą, kurios pradininkas ir iškiliausias kūrėjas Plotinas (apie 203– 269 / 270 m.) gyveno dviem šimtmečiais vėliau už Filoną. Gimė Likopolyje (Egipte), turtingoje šeimoje. Aleksandrijoje įgijo puikų filosofinį išsilavinimą, dalyvavo karo žygyje prieš persus, vėliau apsigyveno Romoje, dėstė filosofiją. Sukūrė sudėtingą spekuliatyvią filosofijos sistemą, kurioje nagrinėjami kosmologijos, psichologijos, pažinimo, etikos, estetikos klausimai. Svarbiausius savo teiginius išdėstė 54 traktatuose, kuriuos, suskirstęs į šešis skyrius, o šių kiekvieną dar į devynias dalis, išleido jo mokinys Porfirijus ir pavadino *Eneadomis*, kas reikštų – devintinėmis.

Plotino požiūriu, filosofijos paskirtis – aiškinti būtį, ieškoti būties pagrindo – absoliuto, jis kūrė spekuliatyvią monistinę dinamišką būties teoriją, tiesiogiai nesusijusią nei su krikščionyste, nei su kitomis religijomis. Teorijos centre – būties formos, graikiškai vadinamos *hipostazėmis*, jų tarpusavio skirtumai ir vienybė. Pagrindinė būties forma – pirmapradė absoliučioji vienvė – Vienis. Tai absoliutus gėris, absoliuti kūrybinė jėga, pirminė priežastis viso to, kas atskira ir baigtina. Absoliutusias Vienis nėra nei dvasia, nei mintis, nei valia, tai kažkas aukštesnio ir tobulesnio už bet kokią esamybę, protu nepažini ir nepaaiškinama. Absoliutusias Vienis nėra dievas, jis nėra suvokiamas per religinius išgyvenimus.

Pabrėžtina originali Plotino filosofijos mintis – absoliutas nėra uždaras, jis dinamiškas, ekspansyvus ir kūrybiškas. Iš absoliuto *emanacijos* (lot. ema-

natio – ištekejimas) būdu išplaukia mažiau tobulos, daugiariopos, nesavarankiškos būties formos. Emanacija – tai dėsningas žemesnių, paprastesnių būties formų kūrimasis, jų savotiškas išspinduliavimas iš absoliuto. Šiuose aiškinimuose galima įžvelgti spekuliatyviai išreikštą vystymosi idėją. Antroji būties hipostazė – *protas-dvasia*. Tai absoliuto savižina, jo vaizdas jame pačiame, jo sąmoninga būtis. Protas-dvasia, skirtingai nuo paties absoliuto, yra daugiariopa. Joje slypi daugybė formų, pavidalų ir jėgų, kurių veikime atsiranda daiktai. Šiais teiginiais Plotinas iš dalies grįžta prie Platono idėjų ir daiktų santykio teorijos.

Iš proto-dvasios hipostazės emanacijos būdu išspinduliuojama trečioji hipostazė – *siela*. Tai bekūnė substancija, tarpininkė tarp proto-dvasios ir materialių reiškinių, pernešanti į juos antrosios hipostazės atspindį. Sieloje skiriamos dvi sferos – viena jų nukreipta į protą-dvasią, kita – į išorinį į materialųjį pasaulį. Ši išspinduliuoja daiktų rūšių sielas ir yra tiesioginė daiktiškos tikrovės kūrėja. Paskutinė būties hipostazė yra *materija* – žemiausioji emanacijos pakopa, mažiausiai vieninga, mažiausiai kūrybinga, mažiausiai tobula. Pratešdamas platoniškojo idealizmo mintis, Plotinas materiją apibūdina kaip neturintį kiekybės, kokybės ir masės bei kitokių apibrėžtumų begalinį neapibrėžtumą. Materija yra sukurta sielos, todėl ji nėra savarankiška tikrovė, ji tik pokyčių substratas, galintis įkūnyti idealybę.

Kadangi materijoje įsikūnija įvairios idėjos, gamtos ir kosmo sąranga, Plotino požiūriu, yra hierarchiška. Nuo visuotinės kosmo sąrangos su nejudančia žvaigždžių sfera einant prie gamtos reiškinių, leidžiamasi nuo tobulėsnių pakopų prie paprastesnių. Skirtingos kosmo sferos ne tik skirtingai priima ir įkūnija idealybę, jose skirtingai atsispindi ir tai, kas būdinga visoms hipostazėms – aktyvumas, savižina, pirmapradė vienovė. Visos materialiojo pasaulio sferos skirtingai atsispindi pačios savyje, išspinduliuoja žemesnes būties formas.

Materiją, kaip žemiausią emanacijos pakopą, stokojančią savarankiškumo, vienybės ir apibrėžtumo, Plotinas laiko nekūrybiška, kupina ardančiųjų jėgų. Dėl to materija esanti blogio šaltinis. Vis dėlto materijos ir kūniškų žmogaus potraukių Plotinas nelaikė iš piktosios dvasios einančiu blogiu. Kadangi būtis yra vieninga, o kiekvienoje jos sferoje atsispindi absoliutas, tai nė viena būties dalis negali būti visiškai bloga – visose jose esama kažkiek tobulumo. Tobulumas gamtoje pasireiškia kaip jutimiškai suvokiamas grožis ir gėris.

Estetinių grožėjimasi ir kūrybą, taip pat pažinimą, dorovingus poelgius Plotinas laiko skirtingais žmogaus dvasios tobulėjimo, jos kilimo prie absoliuto būdais. Visais minimais atvejais pabrėžiamas ne racionalumas, bet išgyvenimų betarpiškumas, intuicija, ekstazė. Toks aiškinimas įgauna mistinį atspalvį. Grožį Plotinas vertino labiau ir aiškino giliau, negu ankstesnieji graikų filosofai. Lyginant su šiais, jis pasakė nemaža naujo ir apie estetinių grožėjimasi, ir apie meno kūrybą, kurią aiškino kaip menininko siekį materijoje įkūnyti idėją. Plotinas vienas pirmųjų filosofijos istorijoje pradėjo nagrinėti grožio ir meno klausimus.

Daug dėmesio skiriama žmogaus problematikai. Skyrė dvi žmogaus sielos formas: aukštesniąją, kuri veržiasi į protą-dvasią, ir žemesniąją, panirusią kūne ir jutimiškuose potraukiuose. Žmogaus gyvenimo paskirtis yra dvasiškai tobulėti ir kilti į absoliutą. Šios paskirties išsipildymui turi būti skiriami visi žmogaus poelgiai ir veiksmai, pirmiausia siekiant išsilaisvinti iš priklausomybės nuo kūniškų potraukių. Mąstymu ir kitokia dvasine veikla žmogus gali pasiekti gėrį ir laimę, kuri slypi jame pačiame ir nepriklauso nuo išorinio pasaulio. Plotino žmogaus sampratoje ir etikoje ryškūs individualistiniai, egzistenciniai motyvai. Savo mąstysenos stiliumi, svarstomomis problemomis Plotinas artimas besiformuojančiai krikščioniškai filosofijai.

Neoplatonizmas turėjo daug pasekėjų, kurie savo mokslinę erudiciją, tyrėjo interesus derino su metafiziniais apmąstymais. Ypač populiarius neoplatonizmas buvo rytinėje Romos imperijos dalyje, jo mokyklos steigėsi Aleksandrijoje, Atėnuose, Sirijoje.

Vienas žymesnių neoplatonizmo atstovų buvo Porfirijus iš Tiro (232 / 233–apie 309 m.), Plotino mokinys ir biografas. Jis buvo daugiau eruditas ir komentatorius, negu savarankiškas mąstytojas, tačiau pasižymėjo produktyvumu ir įvairiapusiškumu. Parašė nemaža veikalų ne tik filosofijos, bet ir retorikos, muzikos, gramatikos, istorijos, matematikos, astrologijos temomis. Be Plotino *Eneadų*, Porfirijus pagarsėjo Įvadu Aristotelio *Kategorijomis*, kur aprašė, patikslino, pritaikė pedagoginiams poreikiams Aristotelio logiką. Šis darbas turėjo didelės reikšmės, buvo svarbiausias antikinės logikos šaltinis Viduramžiais.

Porfirijus plėtojo artimą Plotinui būties pakopų hierarchijos koncepciją, kurioje dvasią priešstatė materijai, gėrį – blogiui, nekintamumą – kismui, nors visa tai kildino iš dieviškosios būties-vienovės. Jis labiau už Plotiną linko

į iracionalizmą. Žmoguje skirdamas kūną ir sielą, jis teigė, kad mąstymas, jausmai ir vaizduotė nepriklauso nuo jutimiško suvokimo, yra įgimti sielos gebėjimai, kad blogis kyla iš sielos, kai pasiduoda kūno poreikiams. Įvairiomis dorybėmis, asketišku gyvenimu ir filosofiniu Dievo pažinimu galima kūną suvaldyti ir apvalyti sielą. Filosofijos paskirtis – padėti žmonėms tobulėti, įveikti dvasinius sunkumus.

Sirijoje neoplatonizmo idėjas plėtojo Porfirijo mokiny, Platono ir Aristotelio veikalų komentatorius Jamblichas (264–339 m.). Stambiausias mūsų laikus pasiekęs jo veikalas yra *Pitagoriečių mokslo rinkinys*. Apie Jamblichio gyvenimą trūksta duomenų, žinoma tik, kad jis buvo labai gerbiamas, laikomas pranašu ir stebukladariu. Jamblichas dar labiau negu Porfirijas kryo į iracionalizmą, į mistiką, į teosofiją, filosofiją dar labiau suartino su religija. Pagal jį būties hipostazės yra labai neapibrėžtos, nesuprantamos, tokia pati esanti ir emanacija, kurioje atsiranda ne tik būties formos, bet ir dievai, pusdieviai, angelai, demonai. Dvasinio apsisvalymo ir tobulėjimo galima pasiekti ne ugdant protą ir valią, bet tik laukiant dieviškų jėgų pagalbos. Filosofijos paskirtis – atskleisti būties paslaptį, skatinti žmones siekti ryšio su antgamtiškomis jėgomis.

Žinomiausias Atėnų mokyklos neoplatonikas Proklas (410–485 m.) buvo labai produktyvus rašytojas, Platono, Ptolemajo, Euklido, Homero, Hesiodo komentatorius, slaptųjų kultų, religijų (išskyrus krikščionybę) žinovas ir išpažinėjas. Kaip ir kiti neoplatonikai mokslininko tikslumą ir erudiciją jis siejo su polinkiu į metafiziką, religiją, mitologiją. Išliko kai kurių jo darbų lotyniški vertimai. Žinomas jo traktatas prieš krikščionybę. Proklą gaubė mokinių mylimo mokytojo, stebukladario, asketo, dievų išrinktojo aureolė. Rašoma, kad jam mirus, dievų valia užtemo saulė. Proklo filosofinės pažiūros gana neapibrėžtos. Kaip ir Jamblichas, jis manė esant daug būties formų, laikydamas jomis ir dievus bei demonus. Žmogaus gyvenimo paskirtimi jis laikė protinį ir dorovinį tobulėjimą, kuris turi baigtis protą prašokančiais mistiniais išgyvenimais.

Paskutiniais Romos imperijos gyvavimo dešimtmečiais neoplatonizmas tapo gana populiarus Vakaruose, ypač Romoje. Čia buvo gausu neoplatonizmo pasekėjų ir epigonų, kurie, nesudarydami vieningos mokyklos, vertė į lotynų kalbą ir komentavo Platono, Aristotelio, Plotino raštus, rašė filosofijos, logikos, estetikos klausimais.

Vienas žinomesnių šio laikotarpio neoplatonikų buvo filosofas, rašytojas, politinis veikėjas Boecijus (Boezio, apie 480–526 m.). jis buvo paskutinis

senovės graikų ir romėnų filosofijos atstovas, daręs nemažą poveikį krikščionybei ir Viduramžių kultūrai. Vienų tyrinėtojų Boecijus yra laikomas antikinės filosofijos tęsėju ir perteikėju Viduramžiams, kitų – vienu pirmųjų Viduramžių scholastų (Patch 1970: 2).

Boecijus gimė Romoje patricijų krikščionių šeimoje, gimtajame mieste mokėsi filosofijos ir retorikos, studijas gilino Atėnuose. Vėliau užėmė aukštas pareigas gotų karaliaus Teodoriko dvare. Matė visuomenės negeroves ir moralinį žmonių nuosmukį, atsakymo į rūpimus klausimus ieškojo Platono, Aristotelio, Plotino filosofijoje. Buvo apkaltintas išdavyste ir magija, uždarytas į kalėjimą ir nuteistas mirties bausme. Jis išvertė į lotynų kalbą ir komentavo Pitagoro, Ptolemajo, Euklido, Archimedo, taip pat Aristotelio logikos veikalus. Iš šių vertimų ir komentarų ankstyvųjų Viduramžių mąstytojai sėmėsi žinių apie Aristotelio logiką bei kitus graikų mokslininkus. Viduramžiais buvo plačiai žinomi jo darbai apie aritmetiką ir geometriją, taip pat traktatas apie senovės graikų muzikos teoriją.

Paskutiniais gyvenimo metais Boecijus parašė keturis traktatus religinė tematika, kuriuose Aristotelio, neoplatonizmo ir stoicizmo idėjas stengėsi derinti su krikščioniškąja pasaulėžiūra. Žinomiausias iš šių traktatų yra *Filosofinė paguoda*, parašytas kalėjime. Šiame veikale Boecijus samprotauja apie žmogaus gyvenimo nepastovumą, laikinumą ir negeroves, nurodo, kad vienintelė išeitis iš jų yra dvasinis susitelkimas, kilimas į aukščiausiąjį gėrį. Tęsdamas Plotino mintis, Boecijus teigia, kad šio pasaulio blogis tėra regimybė, už kurios slypi amžinasis gėris, kurios siekis gali suteikti žmogui ramybės ir laimės, kurios niekas negali atimti.

Neoplatonizmas darė didžiulį poveikį vėlesnių laikų filosofijai. Kai kurios neoplatonizmo idėjos įėjo į krikščioniškąją, judaistiškąją, islamiškąją monoteizmą, nors daugeliu klausimų tarp jų esama rimtų nesuderinamumų. Neoplatonizmo poveikyje brendo Augustino, Eriugenos, Alberto Bolštietiečio ir kitų katalikų filosofų pažiūros. Kai kuriose filosofijos teorijose neoplatonizmo dvasia gyva iki šiol.

Patristinė filosofija

Paskutiniojo amžiaus prieš Kristų viduryje Romos legionai, vadovaujami garsaus karvedžio Pompėjaus, galutinai nukariavo Judėją. Šio krašto

gyventojai ir toliau priešinosi nukariautojams, jų statytinio karaliaus Erodo valdžiai, bet kova nešė ne išlaisvinimą, o tik naujus persekiojimus ir niokojimus. Atrodė, kad vienintelė paguoda ir išsigelbėjimas tėra tikėjimas į Dievą, žydų bendruomenėse stiprėjo religingumas. Po kaimus ir miestelius vaikščiojo maldininkai, ragindami žmones melstis ir atgailauti, laukti šio blogybės skęstančio pasaulio pabaigos ir teisingo pomirtinio atpildo. Buvo skelbiama, kad ateis Dievo siųstas išlaisvintojas (mesijas) ir įsteigs karalystę, kurioje skriaudžiamieji ir žeminamieji sulauks teisingumo ir bus išaukštinti. Šios viltys plito ne tik romėnų nuniokotoje Judėjoje, bet ir gausiose žydų diasporose, išsibarsčiusiose po visą Romos imperiją.

Apokaliptinių, eschatologinių, mesianistinių idėjų ištakos slypi gilioje senosios žydų ir kaimyninių tautų dvasinės kultūros tradicijoje. Vergvaldinės santvarkos irimo laikotarpiu jos susiliejo su vergų ir kitų žemųjų sluoksnių gyventojų svajonėmis apie teisingumą ir sparčiai populiarėjo. Paskutiniais dviem senosios ir pirmaisiais mūsų eros amžiais pasaulio pabaigos, taip pat išlaisvintojo ir atpirkėjo atėjimo laukimas buvo apėmęs įvairius helenistinių Rytų ir Palestinos gyventojų sluoksnius. Daug kur pasaulio pabaigos ir atpirkimo idėjos buvo susijusios su kai kuriais tuometinės graikų filosofijos požiūriais. Stoikai ir skeptikai tuo metu dar mokė žmones dorovingai gyventi, aiškindami, kaip atsispirti blogiui. Savo mistines vizijas tebeplėtojo neopitagoriečiai ir neoplatoniečiai.

Senosios žydų religijos ir helenistinės kultūros sandūroje formavosi krikščioniškoji pasaulėžiūra. Daugeliu bruožų krikščionybė skyrėsi ir nuo senosios žydų religijos, ir nuo graikiškosios pasaulėžiūros. Užuoat palaikiusi ritualizuotą autoritarinį žydų religingumą, krikščionybė kvietė žmones dvasiškai atgimti ir deramai gyventi, žadinti savyje meilę, pasitikėjimą, jautrumą, atsidavimą kitiems, tikėjimu ir doroviniu tobulėjimu siekti suartėjimo su Dievu. Jeigu senosios žydų religijos išpažinėjai save laikė Dievo išrinktąja ir išganymo verta tauta, tai krikščionybė skelbė, kad visi žmonės, nežiūrint etninių ir socialinių skirtumų, yra Dievo mylimi ir gali būti išganyti.

Daugelis pirmųjų krikščionių buvo žydai, laikėsi kai kurių judaizmo normų ir papročių, vėliau krikščionių bendruomenės nuo judaizmo atsiskyrė. Šiaip jau pirmosios krikščionių bendruomenės buvo labai margos. Jos vienijo buvusius judaizmo išpažinėjus žydus ir pagonis iš Europos, Azijos ir Afrikos, vergus ir laisvuosius, turtuolius ir beturčius, mokytus ir bemokslius. Vis dėlto

daugumą krikščionių sudarė žemesnieji visuomenės sluoksniai. Bendruomenės vienijo tikėjimas Jėzumi Kristumi, tai buvo krikščioniškojo universalizmo dvasinis pamatas.

Pirmaisiais šimtmečiais krikščioniškasis bendruomenės stipriai veikė helenistinė graikų ir romėnų kultūrinė aplinka, vis dėlto krikščioniškoji pasaulėžiūra daug kuo skyrėsi nuo šių. Graikiškoji pasaulėžiūra ir pasaulėjauta išreiškė daugiau pažintinį ir estetinį žmogaus santykį su pasauliu, krikščionybės dėmesio centre etinis egzistencinis žmogaus būties aspektas. Graikai apie būtį mąstė substantialistinėmis, kosmologinėmis sąvokomis, o „Biblijos mąstysena yra grynai personalistinė“ (Hessen 1956:104). Graikams visuomenė atrodė statiška, laikas buvo uždaras nuolatinio kartojimosi ir sugrįžimų ratas. Krikščionims visuomenė yra istoriška, o istorijos laikas prasmingas, nes yra baigtinis, tai – praeities, dabarties ir ateities kaitos tėkmė, kurioje pildosi dieviškasis pasaulio išganymo planas. Esminiu žmogaus bruožu graikai laikė protą, žmogus pagal Aristotelį „protingas gyvulys“, žmogaus gyvybingumo šaltinis – meilė kaip *Erotas*, t. y. tokia meilė, kuri ima iš kitų, tenkina poreikius ir potraukius. Krikščionybėje meilė – *Agapė*, nereikalauja ir netrokšta, bet pati atiduoda, yra kitus praturtinantis pilnatvės šaltinis.

Krikščioniškasis tikėjimas sparčiai plito tarp Romos imperijos gyventojų, tačiau pagoniškųjų kultūrų išpažinėjai įnirtingai priešinosi, kas virsdavo nuožmiu krikščionių persekiojimu. Nors II ir III a. nebuvo valdžios nurodymų persekioti krikščionis, jie buvo kaltinami bedievyyste, nes nedalyvaudavo senosios tikėjimo apeigose, imperatorių įžeidinėjimu, nes atsisakydavo nusilenkti jų paminklams. Tačiau persekiojimai darė greičiau priešingą poveikį, krikščionys nevengė kankinystės kaip tikrojo tikėjimo įrodymų. III a. krikščionybė išplito beveik visoje Romos imperijoje, bet sustiprėjo ir persekiojimai. Tačiau 313 a. imperatorius Konstantinas paskelbė garsųjį Milano ediktą, suteikiantį krikščionims tikėjimo laisvę. 380 m. krikščionybė buvo paskelbta vienintele oficialia religija, iš persekiojamos virto viešpataujančia, sankcionuojančia imperatoriaus valdžią religija, bažnyčios ir dvasininkai įgijo didelę galią.

Tačiau oficialiosios religijos statusas krikščionybei kėlė naujų reikalavimų, nebuvo galima išvengti tam tikro tikėjimo tiesų racionalizavimo. Kūrėsi hierarchiška Bažnyčios struktūra, reikėjo išlaikyti dvasinę jos vienybę, be paliovos disputuoti su judaizmu, helenizmu (epikūrizmo, stoicizmo), vėliau – gnosticizmo idėjomis, gintis nuo herezijų. Teko taip pat riboti

išplitusią mistiką ir asketizmą. Reikėjo aiškinti krikščionybės tiesas, jas sistematinti, kanonizuoti. Tai sudarė prielaidas krikščioniškosios filosofijos formavimuisi. Ieškant racionalių argumentų ir naujų sąvokų, daug kas buvo perimama iš graikų filosofijos.

Pirmieji mėginimai sukurti vientisą krikščioniškąjį pasaulėvaizdį rėmėsi gnosticizmu. Tai buvo už krikščionybę senesnė, rytietiškos (ne graikiškos) kilmės, neapibrėžta, daugiau mitinė, mistinė, o ne spekuliatyvinė religija. Su krikščionyste ją siejo transcendentinio Dievo, apreiškimo, išganymo, atpirkimo idėjos. Mistinė gnostikų simbolika ir miglota metafizika ne tiek patenkino kai kurių krikščionių intelektualinius poreikius, kiek užvaldė jų vaizduotę. Ilgainiui egzoterinis, mistinis gnosticizmas krikščionybei darėsi nepriimtinas, buvo paskelbtas herezija, gnostikų veikalai naikinami.

II–VIII amžiais buvo sukurta gausi krikščioniškosios filosofijos literatūra, vadinama patristika, nes jos kūrėjai buvo vadinami Bažnyčios tėvais (lot. *patres ecclesia*). Patristinės filosofijos raida sąlyginai yra skirstoma į tris pagrindinius periodus: 1) apologetinį (II a. vid.–III a.), 2) sisteminimo (IV a.–V a. vid.) ir 3) pabaigos (V a. vid.–VIII a.).

Pirmieji krikščionių rašytojų raštai daugiausia buvo apologetinio pobūdžio. Juose įrodinėjamas krikščionybės savarankiškumas, intelektualinė ir etinė vertė, pabrėžiamas tikėjimo pranašumas prieš pagoniškąją graikų filosofiją. Iš graikiškai rašiusių krikščionybės apologetų paminėtini: Justinas Kankinys (apie 105–apie 165 m.), Tacianas (apie 130–172 m.), Ireniejus (apie 120–202 m.), Ipolitas (?–apie 235 m.). Ypač išsiskyrė Aleksandrijos katechetų mokyklos apologetai Klemensas Aleksandrietis (apie 150–215 m.) ir Origenas (apie 185–254 m.). Iš lotyniškai rašiusių apologetų žinomiausi yra Tertulianas (160–apie 240 m.), Arnobijus (?–apie 326 m.), Laktancijus (apie 250–330 m.).

Žymiausi apologetinio periodo filosofai, turėję didžiulę reikšmę tolesnei krikščionybės raidai, buvo Klemensas Aleksandrietis, Tertulianas ir Origenas. Ankstyvieji krikščionybės skelbėjai kurį laiką skeptiškai žiūrėjo į literatūrinę kūrybą, buvo nusistatę prieš pagoniškąją graikų mokslą ir filosofiją. Klemensas Aleksandrietis pirmasis paragino pradėti skelbti krikščionybę raštu, pagrįsti krikščionių tikėjimą filosofija ir mokslu. Jis buvo įsitikinęs, kad mokslas gali padėti giliau suvokti tikėjimą. Todėl jis neatmetė graikų filosofijos, vertino ją kaip Dievo dovaną. Esą graikai vien savo jėgomis nebūtų galėję suvokti tokių tiesų, kurios išdėstytos jų filosofijoje. Jas, esą, pasisavinę

iš dieviškojo šaltinio – Šventojo rašto, bet, būdami išdidūs garbėtroškos, nutilę apie jį ir skelbę galias tiesas kaip savarankiško tyrinėjimo išvadas. Todėl pagrindinė Klemenso kūrybos problema – tikėjimo ir mokslo santykis. Jis įrodinėjo, kad tarp tikėjimo ir mokslo nesą esminio skirtumo – tai vienas kitą papildantys dalykai. Tuo Klemensas ir skyrėsi nuo vėlesniųjų krikščionybės apologetų, kurie tikėjimą priešpriešino mokslui, filosofijai ir apskritai pažinimui. Klemensas, nors ir kritikavo kai kurias gnostikų idėjas, buvo įsitikinęs, kad pažinimu neparemtas tikėjimas yra netvirtas. Todėl jis mokėsi iš gnostikų tikėjimo dalykų filosofinio pagrindimo metodologijos, kurią mėgino pritaikyti krikščioniškajam tikėjimui. Gnosio tikėjimo koncepciją Klemensas laikė moksliniu krikščionių tikėjimo pagrindu, kuriame ir tikėjimas pakeliamas iki mokslinio pažinimo lygmens. Tikėjimo ir pažinimo harmonija, anot Klemenso, esanti aukščiausia dvasinio vystymosi pakopa, giliausia filosofija. Kaip tik dėl stipraus gnosticizmo poveikio Klemenso raštuose vėlesnieji krikščionybės apologetai įžiūrėjo didelių nukrypimų nuo ortodoksinės krikščionybės ir iki šiol Vatikanas atsisako pripažinti Klemensą šventuoju

Gindamas krikščionybės dogmas, su gnostikų filosofija aštriai polemizavo kitas ankstyvosios krikščionybės apologetas – Tertulianas – lotyniškosios krikščioniškosios literatūros pradininkas. Jis gyveno sunkiu ir prieštaringu laikotarpiu. Žmonės gausiai pereidinėjo į krikščionybę, tačiau vergvaldžiai juos įnirtingai persekiojo. Kankinimai ir mirtis buvo kasdienos dalykai. Būti krikščioniu tuomet reiškė „gyventi pavojuje“. Tai veikė Tertuliano pažiūras. Jis buvo įsitikinęs, kad tikėjimas – tai ne dogmų žinojimas, ne apeigų atlikinėjimas, bet gyvenimo būdas, kad krikščionis privalo be atvangos gyventi savo tikėjimu.

Tertulianas gimė ir gyveno Šiaurės Afrikoje, Kartaginos mieste, kuris tada buvo romėniškesnis už pačią Romą. Jame buvo kalbama ir rašoma lotyniškai, priešinamasi graikų kalbos, kultūros, ypač filosofijos įtakai. Šioje aplinkoje brendo Tertuliano priešiškus filosofijai, abstraktiems samprotavimams, bet kokiam pasaulietiskam žinojimui. Vešli Šiaurės Afrikos gamta su ryškiais gyvybės ir mirties, grožio ir bjaurasties kontrastais ugdė žmonių jautrumą, gyvą realybės pajautą, bet kartu žadino ir karštą dvasinį polėkį. Čia susiformavo Tertuliano būdo bruožai, turėję įtakos jo filosofijai: „romėno praktiškumas ir realizmas, susijęs su rūsčiu nepaprastai aistringos prigimties karštumu“ (Попова 1893: 4).

Panašių kontrastiškų būdo bruožų maždaug po pusantro šimto metų iš šio krašto išsinešė kitas iškilas „pūnų krikščionis“ Augustinas, o daugiau kaip po pusantro tūkstančio metų čia gimė absurdo filosofas“ egzistencialistas Alberas Kamiu (Camus).

Tertulianas pabrėžia, kad jo tikėjimas yra konkretaus pobūdžio ir nesusiderinamas su abstrakčiais teoriniais samprotavimais. Tokiam tikėjimui nereikalingi nei filosofiniai įrodymai, nei mokslo žinios, nes svarbiausias įrodymas yra Kristaus žodis ir dvasinis poreikis. Vadovaudamasis tokia tikėjimo samprata, Tertulianas reiškė tikrą neapykantą Platono ir Aristotelio filosofijai, kurią laikė visų herezijų šaltiniu.

Tertuliano samprotavimai pasižymi polinkiu į paradoksiškumą, prieštaringumą, savotišką intelektualinę provokaciją. Jo tikėjimo sampratą išreiškė glaustas posakis: „Tikėtina, nes nesuprantama“ (*Credibile est, quia ineptum est*). Iš šio teiginio matyti, kad tikėjimas nesusiderinamas su racionaliuoju mąstymu. Kristaus prisikėlimas iš mirusiųjų „yra tikras kaip tik dėl to, jog yra neįmanomas“ (*certum est, quia impossibile est*). Vis dėlto šitokio požiūrio negalima sutapatinti su Tertulianui priskiriamu, bet jo raštuose nerandamu teiginiu: „Tikiu, nes tai absurdiška“ (*Credo, quia absurdum*) (Tatarkiewicz 2001: 216). Tertulianui tiesa brangi vien praktiniu požiūriu, tuo, kad veda žmogų į išganymą. Tiesa pažini natūraliuoju praktišku protu, besivadovaujančiu jautimine patirtimi. Tai rodė jo pažiūrų polinkį į realizmą ir empirizmą. Atmesdamas knyginį mokytumą, racionalistinius išvedžiojimus, kaip dirbtinius ir žalingus tikėjimui, Tertulianas kvietė pasikliauti tuo, kas betarpiška, natūralu, savaiminga. Gamta jam – „mūsų pirmoji mokykla“. Ieškodamas gyvos, konkrečios tiesos, jis nori prisikasti iki pačių žmogaus sielos gelmių, pažvelgti į jo pasąmonę. Todėl jis pasitiki mistine patirtimi, sapnais, ekstaze, kitokiomis spontaniškomis, nesąmoningomis žmogaus dvasios apraiškomis. Jeronimas mini Tertuliano septynių knygų traktatą apie ekstazę, nepasiekusį mūsų laikų. Kai kurios Tertuliano mintys neprieštarauja šiuolaikinei psichoanalizės teorijai.

Laikydamasis empiristinės nuostatos, labiau pasikliaudamas jutiminiais vaizdiniais, o ne sąvokomis, Tertulianas teigia, kad visos esybės yra kūniškos, nes kaip tik tokias mes jas įsivaizduojame. Kūniška esanti ir žmogaus siela, ir Dievas, nors jų kūniškumas yra ypatingos rūšies – nematomas, amžinas, visur esantis. Žmogaus siela natūraliai gimsta kartu su kūnu ir yra taip su juo susi-

jusi, jog sunku pasakyti, kas vyrauja. Tertuliano žmogaus kūno sampratoje kai kurie tyrinėtojai įžiūri stoikų įtaką.

Nekrikščioniškos vergovinės visuomenės papročių palaidumui Tertulianas priešpriešina griežtą moralizmą. Jis reikalauja aiškių ir griežtų moralės normų, kuriomis būtų galima nesusimąstant laikytis, propaguoja asketizmą. „Neapykanta ir rūstis jam buvo žinomesni už švelnumą ir malonę“ (Попова 1983: 3). Dorovės normas jis grindžia Dievo – rūstaus teisėjo – visagalybe. Vėliau Tertulianas suartėjo su radikalia asketiška montanistų sekta, smerkė besikuriančias bažnytines institucijas, pagaliau su Bažnyčia visiškai nutraukė ryšius. Tai menkino jo pažiūrų įtaką, vis dėlto jų poveikis patristikai neabejotinas.

Krikščionybės apologetikai savo darbus skyrė ir Origenas. Jis pirmasis mėgino sukurti sistemingą krikščioniškosios pasaulėžiūros variantą, biblinius teiginius derindamas su graikų filosofijos, ypač platonizmo sąvokomis ir idėjomis. Origenas daug bendravo su gnostikais ir neoplatonikais, kartais laikomas vienu pirmųjų neoplatonikų. Lemiamą reikšmę Origeno religiniam apsisprendimui turėjo jo tėvas, gilus krikščionis, nukankintas dėl religinių įsitikinimų. Savo veikaluose ir mokyklinėse programose gindamas krikščionybę, Origenas stengėsi remtis visų jam pažįstamų graikų filosofų darbais, išskyrus Epikūrą. Į krikščioniškąją pasaulėžiūrą jis įvedė nemažai racionalistinio pobūdžio elementų. Kaip ir neoplatonikai, jis plėtojo teiginį apie *logą* (Kristų) kaip tarpininką tarp Dievo (tėvo) ir sukurtojo pasaulio.

Pasaulis, Origeno požiūriu, yra amžinas ir nekintamas. Tokie patys esą ir daiktai, nors jų realūs pavidalai slenkant laikui keičiasi, atsiranda ir vėl išnyksta. Materijos Origenas nelaikė blogio šaltiniu, nesmerkė kūniškumo, teigė, jog viena ir kita, kaip Dievo kūriniai, pasižymi tam tikru grožiu, harmonija ir tobulumu. Netvarka, bjaurumas ir kitoks blogis yra dvasinių esybių, ypač žmogaus laisvo elgesio padarinys.

Traktate „Prieš Celsą“, polemizuodamas su nekrikščioniško autoriaus Celso (apie 25 m. pr. Kr.–50 m. po Kr.) neišlikusiu veikalu „Tiesos žodis“, Origenas aiškina, kad krikščionių tikėjimas yra protingas, kad tai tikras žmogaus dvasinis poreikis, ypatingos tiesos pažinimo būdas. Žmonės pažįstą pasaulį ir save pačius tikėdami, nors to ir nesuvokia. Tikėjimu esą pagrįsti visi žmogaus veiksmai. Origenas kritikuoja Celso panteizmą ir iš jo plaukiantį natūralistinį determinizmo principą etikoje, pagal kurį viskas pasaulyje paklūsta

monotoniškai būtinybei, todėl esą negalimi jokie pakitimai, jokia laisvė, joks dorovinis apsisprendimas. Toks požiūris žmogų nuasmenina, sulygina su gyvuliu, skiepia neviltį, neapykantą, abejingumą gėriui ir blogiui. Tokiam požiūriui Origenas priešpriešina krikščioniškąją moralę, pagrįstą asmenybės apsisprendimo, dvasinės laisvės, artimo meilės, Dievo malonės principais.

Nors besiformuojančios Bažnyčios kaip institucijos vadovai Origeno pažiūras daugeliu požiūrių kritikavo ir atmetė, jo mėginimas susisteminti krikščioniškąją pasaulėžiūrą turėjo nemažą reikšmę tolesnei krikščionybės plėtrai. IV a. pirmoje pusėje krikščionybė tapo oficialia Romos imperijos religija. Dabar buvo svarbu ne tiek ginti krikščionybę, kiek aiškinti ir sisteminti. Fragmentinė apologetinė krikščionių literatūra neteko aktualumo ir patristinė filosofija įžengė į naują – filosofinio sisteminimo etapą. Apologetus pakeitė sisteminintojai.

Iš rytinėje Romos imperijos dalyje gyvenusių ir kūrusių filosofų sistemintojų paminėtini Atanasas (apie 295–373 m.), Jonas Auksaburnis (apie 354–407 m.); ypač garsūs buvo Kapadokijos mokyklos filosofai: Bazilijus Didysis (apie 329–379 m.), Grigalius Nazianzietis (apie 329–390 m.) ir Grigalius Nisietis (apie 331–395 m.). Vakaruose tuo metu kūrė tokie krikščionybės filosofai kaip Hilarijus (apie 300–367 m.), Jeronimas (apie 347–419 ar 420 m.), Augustinas ir kiti. Antrasis patristinės filosofijos periodas buvo didžiausio jos suklestėjimo laikas.

IV amžiuje kaip tik išryškėjo skirtumas tarp Vakarų ir Rytų krikščionybės. Vakarų filosofai buvo mažiau veikiami graikų kultūros, todėl savarankiškiau kėlė ir sprendė filosofijos problemas ir tuo žymiai pagilino patristinę filosofiją, kreipė jos raidą savita vaga. Šia linkme daugiausia nuveikė iškiliausias iš Bažnyčios tėvų – Augustinas Aurelijus (354–430 m.), sukūręs daugeliu atžvilgių originalų Vakarų krikščionybės filosofijos variantą. Skirtingai nuo Tertuliano ir Origeno (pirmasis stengėsi krikščionybę apsaugoti nuo graikiškojo racionalizmo, antrasis juos labai suartino), Augustinas tiek vieną, tiek kitą savarankiškai interpretavo, siekė derinti „Platono kosmologiją, jos nekontingentes formas bei esmes su judėjišku ir krikščionišku istoriniu pasaulio ir žmogaus supratimu...“ (Thomas 1965: 87).

Augustinui teko gyventi prieštaringu istorinio ir kultūrinio lūžio laikotarpiu. Antikinis pasaulis jau visai priartėjo prie savo saulėlydžio, o feodaliniai Viduramžiai dar tebuvo ateities perspektyva. Kartu su irstančia vergvaldine

santvarka nyko ir senosios gyvenimo normos. Krikščionybė atvėrė naujų vertybių, vilties ir gyvenimo prasmės perspektyvą, kartu buvo vienintelė jėga, galinti pažaboti gaivališką barbariškų tautų veržlumą, grasantį visai senajai civilizacijai. Toks pat sudėtingas ir prieštaringas buvo ir Augustino gyvenimas. Turtinga jo prigimtis svyravo tarp kraštutinumų, nuo gaivališkų aistrų kildama iki tikėjimo aukštumų, nuo savarankiškų filosofinių svarstymų pereidama prie ištikimos tarnystės Bažnyčiai. Augustino idėjiniai posūkiai buvo giliai asmeniškai išgyventi, „didieji filosofiniai klausimai savo dialektika taip pat buvo jo asmeninio gyvenimo momentai“ (Jaspers 1957: 374).

Kaip ir daugelis graikų mąstytojų, Augustinas filosofiją tapatino su išmintimi, padedancia žmonėms siekti laimės bei palaimos ir teigė, kad šitokias būsenas teikia ne paprastas troškimų tenkinimas, bet tinkamas elgesys ir teisingas mąstymas. O teisingas mąstymas – tai tiesos pažinimo kelias, palaimos savo gyvenime žmogus patiria tiek, kiek jo veiksmai ir mintys harmonizuoja su tiesa. Tačiau tam reikia tiesą pažinti.

Kaip karštai tikintis konvertitas, po ilgų ir kankinančių svyravimų suradęs savo kelią į krikščionybę, jis teigė, kad tiesos kelias veda prie Dievo, tad išmintingas gyvenimas – tai gyvenimas tikint į Dievą, o būti filosofu reiškia mylėti Dievą. Nesunku įžvelgti analogiją su tada įtakingiausia filosofijos tėkme – platonizmu: Dievo meilės atitikmuo Platono filosofijoje buvo Gėrio meilė. Tai rodo, kad etinių klausimų traktuotėje platonizmas ir krikščionybės požiūriai buvo neperskiriama susipynę.

Tačiau, Augustino požiūriu, tiesą galima pažinti ne žvalgantis po išorinį pasaulį, ne kontempliuojant kosmą, kas buvo svarbu daugeliui graikų filosofų, bet tik vidine patirtimi, gilinantis į savo sielą. Veikale „Pokalbiai su savimi“ jis rašo: „Noriu pažinti Dievą ir sielą. Daugiau nieko? Visiškai nieko“ (Augustinas 1994: 51). Nes tik savo pačių dvasinį pasaulį mes pažįstame tikrai ir aiškiai, visokios žinios yra abejotinos, išskyrus žinojimą, kad „aš esu“ ir „aš mąstau“. Taigi jau Viduramžių priešaušryje Augustinas išdėstė požiūrį, labai artimą tam, kuris maždaug po pusantro tūkstančio metų buvo Naujųjų laikų racionalizmo atstovo R. Descartesio filosofijos išeities taškas. Bet jeigu šis, pripažinęs mąstymo aktą kaip vienintelį neabejotinai tikrą dalyką, tuo pagrindu konstravo racionalistinę pasaulio ir jo pažinimo sampratą, Augustino minties kelias buvo kitoks. Jam savižina – tai gili vidinė patirtis, introspektyvi žiūra, kurioje atsiskleidžia Dievo nustatytoji pasaulio tvarka. Ją Augustinas tapatina

su gėriu. Esminiai tvarkos elementai yra saikas, skaičius ir proporcija, taigi – matematikos ir logikos tiesos bei dar aukštesnės moralės ir tikėjimo tiesos. Intuityviai įžvelgiami ir esminiai šių tiesų bruožai – universalumas, būtinybė ir nekintamumas (moralinė būtinybė nėra loginė), neišvedami iš baigtinių ir kislų jutiminės patirties daiktų.

Introspektyviai pažįstamos amžinosios tiesos, pabrėžia Augustinas, pasižymi aukščiausio laipsnio tikrumu ir aiškumu, joms, kaip ir jutiminio suvokimo vaizdiniais, būdingas ir empiriškas akivaizdumas, nors jslės jas suvokiant nedalyvauja. Introspektyvusis pažinimo būdas nėra subjektyvistinis, tai tam tikras tiesioginis intelektinis regėjimas, panašus į akių regėjimą, jame atsiskleidžiančios tiesos yra tikros ir amžinos, o ne proto sukuriamos kaip tikri, o ne akių sukuriami yra ir jų regėjimo objektai. Tos idėjos nėra ir platoniškosios idėjos (nors nesunku įžvelgti platonizmo poveikį), jos yra savotiški kriterijai, „įspausti“ į žmogaus sielą, nors žmogus gali jų nesuvokti.

Kaip itin svarbų dalyką Augustinas pabrėžia tai, kad toks pažinimas nėra paties žmogaus prigimtinių proto gebėjimų skleidimasis, protas jam, kaip ir kitiems seniesiems mąstytojams, yra pasyvus. Pažinti amžinąsias tiesas žmogų įgalina dieviškasis apšvietimas (*illuminatio*) – ypatinga vidinė šviesa, kaip malonė – Dievo teikiama kai kuriems žmonėms. Malonę reikia nusipelninti, todėl toji šviesa nušvinta tik tam, kas jos ieško visomis sielos galiomis, ne vien tik protu. Tiesos pažinimo sąlyga yra dvasinis tyrumas, dorovingas ir pamaldus gyvenimas, tad tokio pažinimo paskirtis yra daugiau moralinė, religinė, negu teorinė. Toks pažinimas yra būtina, nors tik kaip antrinė, tikėjimo sudėtinė dalis. Dievo įkvėptas žinojimas kartu yra ir tikėjimas, protas ir tikėjimas slypi vienas kitame, vienas kitą papildo. Pagal vieną esminių Augustino filosofijos teiginių – *Tikiu, kad suprasčiau (Credo ut intelligam)*, – reikia tikėti, kad galėtum pažinti aukščiausias tiesas (*Tikėk, kad galėtum suprasti, jeigu netikėsi – nesuprasi*), tačiau tikėjimas nėra skaidri dvasios būseną, bet reikalauja nuolatinio proto darbo.

Todėl harmonizuojančiame su tiesa žmogaus gyvenime tiesos ne tik pažįstamos, jų pažinimo siekiama, jomis tikima, jos mylimos. Čia ir ryškėja valios vaidmuo. Išminties ir palaimos siekiantį žmogų apibūdina ne tiek tai, ką ir kiek jis žino, bet labiau tai, ko jis nori, ko siekia, ką myli, kokie jo polinkiai ir potraukiai. Kiekvienas žmogus patiria įvairių potraukių ir poreikių, kurie tarpusavyje susipina, dažnai vieni kitiems prieštarauja. Žmogui tenka

rinktis, kuriuos tenkinti, kuriems priešintis. Gebėjimą tai daryti Augustinas ir apibūdina kaip valios veiksmą ir skiria jį nuo būtino natūralių poreikių tenkinimo, nors ne visada aišku, kuris veiksmas yra natūralus, kuris daromas pagal apsisprendimą. Tačiau neabejotina tai, kad nuo pasirinkimo priklauso ne tik kasdieniniai poelgiai, bet ir tiesos ieškojimas. „Neturiu nieko, tik valią, nežinau nieko, tik tai, kad, kas keičiasi ir dūlu, turi būti atmesta, o kas tikra ir amžina – ieškoma“ (Augustinas 1994: 47).

Kadangi visa yra Dievo sukurta iš nieko, todėl pasaulis iš esmės yra geras. Valia yra Dievo valios atspindys žmoguje, todėl savaime linksta į gėrį. Besąlygiškai egzistuoja tik gėris – tai Augustinas itin pabrėžė polemizuodamas su manicheizmo išpažinėjais, teigiančiais, kad būties sandarą sudaro du priešingi tarpusavyje kovojantys pradai – gėris (šviesa) ir blogis (tamsa), tokia pat dualistinė esanti ir žmogaus prigimtis. Tačiau, būdamas apdovanotas laisvo rinkimosi galia, žmogus turi pats spręsti, kur jam ieškoti savo laimės, siekti tiesos ir gėrio ar ne. Blogis yra santykinis reiškiny, gėrio stoka (*privatio*), apleidimas (*omissio*), kylantys iš žmonių valios ydingumo, apleistumo, klaidingo pažinimo.

Rinkdamasis gėrį žmogus pripažįsta ir gyvena pagal Dievo nustatytą pasaulio tvarką, kurioje slypi, kaip jau minėta, pirmapradis racionalumas – saikas, proporcija, skaičius, taip pat moralinės tiesos. Teisingo rinkimosi atveju žmogaus valia susisieja su Dievo valia, tam žmogus ir yra pašauktas į šį gyvenimą, iš to plaukia žmogaus atsakomybė už savo gyvenimą.

Bet gali būti ir kitaip – žmogus gali nenorėti pažinti amžinąją tvarką, gali ją pažeisti, „pamiršti“ tai, kas „įspausta“ jo prote. Žmogus kaip kūno ir sielos vienovė, siekdamas laimės gali linkti kaip prie dvasinių, taip ir vien prie kūniškų dalykų, laimę gali tapatinti su kūniškais malonumais. Žmonės dažniausiai savo valia renkasi blogį, nes po pirmųjų žmonių nuopuolio kiekvienas paveldi polinkį į blogį, o jeigu susilaiko nuo blogio ir linksta į gėrį, tai tik dėl Dievo malonės. Augustinas sukūrė prieštaringai vertinamą fatalistinę išankstinės lemties (*predestinatio*) teoriją, pagal kurią Dievo malonė ne nusipelnoma, bet gaunama veltui. Pagal Augustiną, malonė teikiama tik ribotam žmonių skaičiui, kiti yra pasmerkti pražūčiai. Savo pastangomis žmogus negali pakeisti to, kas jam iš anksto skirta. Žmones Augustinas skirsto į geruosius ir bloguosius, sudarančius „Dievo karalystę“ ir „žemės karalystę“.

Klysta ir nusižengia, teigia Augustinas, ne tik žmonės, tai daro ir angelai, kuriems Dievas patikėjo savo valios vykdymą. Kai kurie iš angelų nepakluso, ėmė aukštinti savo valią ir tik ją vadovautis. Jų valia, kaip pareinanti nuo Dievo, lieka ir toliau nukreipta į gėrį, tačiau bloga tai, kad tokia valia laiko save pačią gėriu, trokšta prilgti Dievui, iš to kyla prieštaravimas Dievo valiai, taip pat – blogis.

Nesunku pastebėti Augustino laisvos valios sampratos prieštaringumą. Viena vertus, jis aiškina, kad žmogus yra apdovanotas laisva valia, kuri yra žmogaus esybės branduolys, leidžiantis jam pačiam rinktis, ko siekti ir ką mylėti. Kita vertus, jo valia, pažeista pirminės nuodėmės, nepajėgi savarankiškai siekti gėrio, jo valios laisvę riboja išankstinė dieviškoji lemtis, niekais paverčianti valingas žmogaus pastangas. Į tokį požiūrį galima žiūrėti kaip į savotišką senovės graikų pasaulėžiūrai būdingos visagalės lemties idėjos krikščioniškąjį variantą. Nepaisant tokio prieštaringumo, neabejotina, kad Augustinas pirmasis filosofijos istorijoje iškėlė laisvos valios idėją, įkomponavo valią į žmogaus asmenybės sampratą. Jo sukurtoji „vidinės patirties metafizika“ buvo ne vienos vėlesnių laikų filosofijos ir psichologijos idėjų ištaka.

Augustinas buvo paskutinis iškylus ne tik patristikos laikotarpiu, bet ir antikinių laikų mąstytojas, deja, neturėjęs tiesioginių pasekėjų. Jis atkreipė dėmesį į problemas, kurių senoji filosofija nežinojo. Nutoldamas nuo graikų filosofijai būdingo objektyvizmo ir intelektualizmo, jis kūrė personalistinės, voliuntaristinės pakraipos filosofiją, padėjo krikščioniškosios filosofijos pamatus.

Dar jam tebegyvenant, 410 m. vestgotų karalius Alarichas užėmė ir nusiaubė Romą. Nesiliaujant vandalų, hunų, langobardų invazijai, didėjant vidaus suirutei, Romos imperija nustojo gyvavusi. Smuko senoji civilizacija, nuskurdo intelektualinis gyvenimas, filosofija darėsi mažai reikalinga, kūrėsi krikščioniškoji teologija. Paskutiniu patristinės filosofijos periodu, nuo V a. vidurio, daugiausia buvo tenkinamasi bažnyčios tėvų raštų tvarkymu ir saugojimu. Pagaliau, VIII–IX amžiais patristinę filosofiją keičia ankstyvoji scholastika, augustinizmas tampa viena įtakingiausių krikščioniškosios filosofijos krypčių.

VIDURAMŽIŲ FILOSOFIJA

Žydų viduramžių filosofija: Tikėjimas ir protas

Žydų filosofija ir judaizmas

Pradedant kalbėti apie žydų filosofiją Viduramžiais, yra tikslinga atkreipti dėmesį į vieną metodologinį klausimą, kylantį šio laikotarpio filosofijos tyrinėtojams apskritai. Tai filosofijos ir religijos santykio klausimas. Turimas galvoje Viduramžius pasiekęs senovės graikų filosofijos palikimas ir mono-teistinių religijų (judaizmo, krikščionybės, islamo) doktrinos, jų tarpusavio sąveikos ir interpretacijos. To klausimo aspektas – religijų ir jų išpažinėjų tautiškumo (etniškumo) santykis. Šio straipsnio temos atveju – tai klausimas apie sąvokų „žydų filosofija“ ir „judaizmas“ santykį, kaip ir analogiškai būtų galima svarstyti klausimą apie „arabų filosofijos“ ir „islamo“ santykį.

Taip kelti klausimą skatina ta aplinkybė, kad žmonių tautinės (etninės) ir religinės priklausomybės santykiai istoriškai klostėsi įvairiai – kai kada svarbiausias tautų formavimosi veiksnys buvo religija, vienijanti skirtingos etninės kilmės žmones, o kai kada pačios religijos formavosi etnosų šimtametės ar tūkstantmetės patirties eigoje, kaip dvasinė jų būties raiška. Filosofija kaip ir kitos dvasinės kultūros sritys atsiduria dviejų referencijų – tautinės ir konfesinės – sankryžoje. Kuriai teiktinas pirmumas kalbant apie žydų filosofiją?

Teikiant pirmumą tautinei referencijai, būtų netiesiogiai pasakoma, kad ta filosofija yra religiškai indiferentiška ir iš esmės nepriklauso nuo judaizmo kaip konfesijos. Savo ruožtu tai reikštų, kad žydų filosofija buvo kuriama kaip laisvas ir atviras tiesos ieškojimas, besiremiantis vien prigimtinėmis žmogus proto galiomis. Atskirai svarstytinas klausimas, ar tokia filosofija, įskaitant ir tarpinius variantus, Viduramžiais buvo įmanoma iš viso. Laikant, kad žydų filosofija buvo kuriama, atsižvelgiant, pirmiausia, į biblinius judaizmo šaltinius, tektų ją kvalifikuoti labiau kaip teologiją, negu filosofiją, nes tai būtų toks tiesos ieškojimas, kurio kryptis ir esminiai dalykai žinomi iš anksto.

Siekiant aiškumo, galima klausti toliau, koku laipsniu judaizmas yra būtinas žydiškojo tautinio tapatumo komponentas, ar esama pagrindo kalbėti apie žydiškumą, taip pat ir žydų filosofiją atsietai nuo judaizmo? Kita vertus,

ar judaizmas savo konfesine, etine, kultūrine reikšmėmis yra analogiškas kitoms monoteistinėms religijoms – krikščionybei ir islamui?

Mokslinėje judaikos literatūroje galima rasti svarstymų klausimu „ar judaizmas iš viso yra religija?“ (De Lange 1996: 14, 16, 18) ir paaiškinimų, kad žydai dažnai apibūdina judaizmą kaip „ne tiek religiją, kiek gyvenimo būdą“, teigiant, kad žydo dvasinėje struktūroje religinis tikėjimas yra tik vienas ingredientas.

Remiantis šiais teiginiais, judaizmą būtų galima traktuoti ne vien siaurai konfesine prasme, bet ir kaip labai reikšmingą žydų kultūrinės tradicijos, suprantamos plačiąja prasme, dalį, giliai lemiančią įvairias žydų dvasinio gyvenimo – „gyvenimo būdą“ – sritis.

Tokia įtaka ir yra laikytina aplinkybe, neleidžiančia jokiai žydų dvasinės kultūros sričiai, įskaitant ir filosofiją, labiau atitrūkti nuo judaizmo, kitaip tariant – sekuliarizuotis. Nors dalis žydų bendruomenės narių, ypač dabartinais laikais, yra veikiami sekuliarios kultūros, kas reiškia, kad jie tampa praktiškai nereliginiai, vis dėlto, galima neabejojant teigti, kad apskritai žydų dvasinė kultūra yra žymiai mažiau sekuliarizuota, negu tradiciškai krikščioniškų Vakarų pasaulio tautų kultūros.

Todėl būtų sudėtinga pamatuotai kalbėti apie žydų filosofiją tokia pačia prasme, kokia (beje, tik nuo Naujųjų laikų pradžios) galima kalbėti apie vokiečių, prancūzų ar britų filosofijas. Šios, pirma, atspindėjo tų tautų kultūrinių tradicijų savitumą, ką rodo, pvz., britų filosofijai būdingas empirizmas, vokiečių – spekuliatyvumas ir pan; antra, jos buvo plėtojamos iš esmės savarakiškos mąstymo kultūros terpėje, jų konceptualiai nesaistė arba saistė tik gan formaliai atitinkamos konfesinės doktrinos.

Taigi, ar esama pagrindo kalbėti apie tokią filosofiją, kuri būtų indiferentiška judaizmui ir kuri, vis dėl to, būtų laikoma žydų filosofija? Gerai žinomi faktai duoda neigiamą atsakymą. Ne tik Antikinių laikų, pradedant Filonu Aleksandriečiu (apie 28–21 m. pr. Kr.–41–49 po Kr.), laikomu žydų filosofijos pradininku, ir Viduramžių žydų filosofų, apie kuriuos bus kalbama toliau, kūryba, bet ir šiuolaikinių mąstytojų – Franzo Rosenzweigo (1886–1929) ir Martyno Buberio (1878–1965) pažiūrų visuma yra orientuota į judaizmą, turi stipriau ar silpniau išreikštą religinę potekstę. Žydiškos kilmės autoriai, atitrūkę nuo judaizmo, paprastai atsidurdavo kitų tautų kultūriniuose kontekstuose (H. Bergsonas – prancūzų, E. Husserlis – vokiečių, L. Šestovas – rusų).

Be to, kaip bus rašoma vėliau, Viduramžių žydų filosofiniai tekstai buvo rašomi daugiausia arabiškai, taigi „neveikė“ vienas esminių tautiškumo elementų – kalba, dėl ko pagrindinis žydiškumo ramstis buvo judaizmas, apsprendęs „išrinktosios tautos“ savimonę, ypač lėmęs filosofijos problemų kėlimą ir sprendimą.

Mokslinėje literatūroje yra nusistovėjęs požiūris, kad žydų filosofija prasidėjo vėlyvosios Antikos laikotarpiu, maždaug kartu su krikščionybės pradžia bei krikščionybės filosofijos užuomazgomis ir išaugo iš dviejų idėjinių šaltinių: žydų senųjų religinių tekstų ir graikų filosofijos. Kaip žinoma, pirmieji krikščionių autoriai, kartu su graikų kalba perėmė ir kai kurias senovės graikų filosofijos sąvokas, kurias vartojo aiškindami Apreiškimo tiesas, polemizuodami su gnosticizmo, stoicizmo, epikūrizmo idėjomis. Tuo pat metu ir žydų autoriai pradėjo graikų filosofijos sąvokas ir metodus naudoti interpretuojant reikšmingiausius Senojo Testamento ir Žydų istorijos įvykius (the Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4. 1972: 261) Jų raštuose religinė simbolika bei vaizdiniai persipynė su filosofijos sąvokomis, greta rabinistinio tikėjimo aiškinimo buvo plėtojama ir intelektualizuota aiškinimo versija, vartojanti pitagorizmo, platonizmo, aristotelizmo sąvokas bei metodus.

Viduramžių žydų filosofija labiausiai suklestėjo XI–XII amžiais ir buvo kuriama ne istorinėje žydų tėvynėje, Izraelyje, bet tada islamiškame Pirėnų pusiasalyje, dabartinėje Ispanijoje. Kai arabai, plėsdami savo užkariavimus, VIII amžiaus pradžioje užėmė didžiąją dalį Ispanijos, ten jau gyvenusios judaizmo išpažinėjų bendruomenės sutiko juos kaip išlaisvintojus iš šimtmečius trukusios vestgotų priespaudos. Išmintingi kalifato valdytojai nepersekiojo nei judėjų, nei krikščionių, motyvuodami tuo, kad šios religijos savo kilme susijusios su Šventuoju Raštu. Susidarė palankios sąlygos kultūriniam žydų ir musulmonų bendradarbiavimui, kuris ypač suklestėjo X amžiuje, kai buvusi vieninga islamiška valstybė suskilo ir pietinėje pusiasalio dalyje susikūrė nauja valstybė – Kordobos kalifatas. Tolerantiškas valdovas Abd ar Rachmanas III sugebėjo sukurti pusiau feodalinę, materialiai pasiturinčią valstybę, kurioje klestėjo amatai, prekyba, architektūra, plėtojosi astronomija, matematika, medicina, filosofija, poezija. Daugiau kaip 200 metų tai buvo labiausiai išsivysčiusi ir kultūringiausia valstybė visoje tuometinėje Europoje, ne tik islamiškajame pasaulyje.

Nors valstybėje vyravo islamas ir arabų kultūra, žydai, kaip ir krikščionys, turėjo religinę kultūrinę autonomiją ir galėjo kūrybiškai dirbti. Arabų ir žydų kuriamoje kultūrinėje aplinkoje ryškėjo humanistiniai pradai, duodantys pagrindo kalbėti apie XI amžiaus islamiškąjį renesansą, kilusį trejetu šimtmečių anksčiau už itališkąjį. Žydų filosofija, poezija, teologija buvo sudėtinė šios valstybės kultūrinio gyvenimo dalis.

Kaip ankstesniojo, taip ir šio laikotarpio žydų filosofijos turinį ir savitumą lėmė bei inspiravo, kaip jau minėta, dviejų šaltinių – Senojo Testamento ir graikų filosofijos idėjos. Ryškėjo dvi pagrindinės kryptys. Vienos atstovai svarbiausiu idėjiniu šaltiniu laikė Senąjį Testamentą, rabinistinę jos interpretavimo tradiciją, žydų istorijos įvykius, pripažino Apreiškimo pirmumą tikėjime, pabrėžė tikėjimo ir proto atskirtį. Kitos – ypač rėmėsi graikų filosofijos, daugiausia, aristotelizmo principais, laikėsi požiūrio, kad protą ir tikėjimą sieja harmonija, kai kuriais aspektais pripažino proto viršenybę.

Jehuda Halevi

Iškiliausias pirmosios pakraipos kūrėjas buvo Jehuda Halevi (1075–1141) – mąstytojas ir poetas, praturtinęs žydų poeziją nauja tematika ir arabų poetinėmis formomis, praktikuojantis gydytojas, gydęs žmones krikščioniškoje ir islamiškoje Ispanijos dalyse. Jo pagrindinis filosofinis veikalas „Kuzari“ (hebrajiškas Chazarų karaliaus vardas), vertimuose į kitas kalbas vadinamas „Chazaro knyga“, buvo skirtas judaizmui – „niekinamajam tikėjimui“ – aiškinti ir ginti.

Remdamasis istoriniu faktu – Chazarų karaliaus Bulano II atsivertimu į judaizmą – Halevi parodo, jog tam žingsniui lemiamos reikšmės turėjo ilgą diskusiją religijos klausimais. Veikale dėstoma, kad karalius, paragintas sapne apsireiškusio angelo surasti tinkamiausią gyvenimo kelią, diskutavo su filosofais aristotelininkais, su krikščionybės, islamo išpažinėjais, bet liko nepatenkintas nė vieno jų išmintimi. Pagaliau susitiko su rabinu, nors pradžioje nebuvo numatęs kviesti judaizmo atstovo, kuris jį įtikino savo tikėjimo pranašumu. Karaliaus pokalbis su rabinu ir sudaro pagrindinį veikalo turinį.

Veikale parodoma, kaip rabinas, apibūdindamas judaizmą, pabrėžia, jog tai tikėjimas į Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievą, kuris išvedė izraelitus iš Egipto, o šio įvykio poveikis Izraelio istorijai jaučiamas iki šiol. Rabinas atriboja

judaizmą nuo aristoteliškojo racionalizmo, būdingo daugeliui ne tik žydų, bet ir krikščionių ir islamo filosofų. Filosofų Dievą, kaip beasmenį absoliutą, gryną intelektą, kuriam nerūpi žmonių reikalai, griežtai atskiria nuo asmenybiško, istoriško Biblijos Dievo, kuris atsiliepia į kiekvieno tikinčiojo maldas ir prašymus. Pabrėžia, kad kenčiančiai žmonijai, o ypač, nuolatos persekiojamiems žydams, loginiais argumentais įrodinėjamas Dievas yra svetimas ir negali pakeisti tiesioginės asmenybiškos patirties Dievo. Todėl judaizmas, ne proto argumentais, bet Apreiškimu ir apaštalų liudijimais besiremianti religija yra pranašesnė už kitas religijas ir už „graikų išmintį“. Judaizmo išpažinėjai yra vienintelė tauta, girdėjusi Dievo balsą. „Ar girdėjo kuri nors tauta Dievo balsą?“ ir „Ar siuntė jai Aukščiausiasis išbandymą?“ – klausia mąstytojas (Religijų istorijos antologija, I dalis. 2000: 49)

Teigdamas Dievo asmenybiškumą, Halevi kritiškai pastebi, kad dauguma Biblijoje vartojamų žodžių lemia sužmogintą Dievą įvaizdį, net suteikiant jam kūnišką pavidalą. Bet ir perspėja, kad reikia vengti ir priešingo atvejo, kada iš viso vengiama kalbėti apie Dievą antropologiniais terminais. Iš žmogui suvokiamų atributų Dievui taikytini tik asmenybiškumas, valia ir gebėjimas prabilti į žmogų.

Veikale pabrėžiama, kad tarp tikinčiojo ir filosofo yra labai didelis skirtumas, tikėjimo prielaida yra ne intelektualinis kosmo kontempliavimas, kuo užsiima filosofai, bet Apreiškimas ir žydų tautos istorijos pažinimas. Dievui, kuris tiesiogiai apsireiškia Izraelio istorijoje, proto argumentai yra per menki, tikėjimas yra ne proto, bet pranašų liudijimų ir dvasinės patirties ir intuicijos dalykas. Intuityviai galima suvokti įvykius, priklausančius tiesiogiai nuo Dievo valios. Prieštaringi filosofų aiškinimai parodo tik tai, kad žmogaus protas yra per silpnas suprasti tikėjimo tiesas. „Įrodymas gimdo tik paklydimus, tai kelias, vedantis į netikėjimą ir pražūtingus sprendimus.“ (Religijų istorijos antologija, I dalis. 2000: 50).

Ant Sinajaus kalno Dievas kreipėsi į vyrų, moterų ir vaikų minią, viešas apsireiškimas yra garantas nuo apgaulės ir klaidų, kurios galimos, apsireiškiant vienam ar keliems asmenims. Filosofas tiki visatos amžinumu, yra įsitikinęs, kad pasaulis visada buvo ir visada bus, net nenumatydamas, kad šis pasaulis buvo sukurtas laike, o iki sukūrimo jo iš viso nebuvo. Tačiau negalima kaltinti filosofų tuo, kad jiems toli iki Dievo pažinimo, prieinamo pranašams. Atsiliepdamas į priešiškumą žydams, kurį žadina judaizmo doktrina apie

vienintelę Dievo išrinktą tautą, Halevi teigė, jog tai, kaip ir daugelis kitų tikėjimo dalykų, yra protu nepaaiškinama paslaptis.

Solomonas Ibn-Gabirolis

Vienas iš kūrybiškiausių to laikotarpio žydų autorių buvo filosofas ir poetas Solomonas Ibn-Gabirolis (1021–1058 ar 1070), lotyniškoje raštijoje žinomas Avicbrono vardu, šiuo vardu išgarsėjęs Viduramžių Europos filosofų aplinkoje. Ibn-Gabirolis pirmiausia tapo plačiai žinomas kaip poetas, senąją žydų kalba (ivrit) kūręs lyrinius eilėraščius, balades, poemas. Iš šios kūrybos žinomiausia yra poema „Karališkasis vainikas“, kurioje poetiniais simboliais išdėstyta metafizinė būties samprata. Šios poemos pagrindu arabų kalba parašė savo pagrindinį filosofinį traktatą „Gyvenimo šaltinis“, vėliau išverstą į lotynų kalbą. Mūsų laikus pasiekė tik lotyniškasis vertimas – *Fons Vitae*. Traktate yra užuominų ir apie kitus, neišlikusius mąstytojo veikalus, skirtus valios ir „pirmosios esaties“ pažinimui, sielos tobulinimui.

Filosofinės Ibn-Gabirolio pažiūros formavosi aristotelizmo, augustinizmo ir neoplatonizmo idėjų sandūros kontekste. Apie aristotelizmo poveikį liudija substancijos, materijos ir formos kategorijos, kurias jis vartojo aiškindamas būties sąrangą. Apie artimumą neoplatonistinei tradicijai kalba Dievo valios, kaip būties šaltinio pripažinimas, dėmesys individo subjektyvumui, tokiems išgyvenimams kaip tikėjimas, malonės prašymas, atgaila. Dieviškoji valia laikoma begaline savo esme ir baigtine savo veiksmiais, iš Dievo esmės kyla materija, iš Dievo valios – forma.

Su biblinio judaizmo tradicija šio mąstytojo pažiūros siejosi ne tiesiogiai, o daugiausia per neoplatonistinę tikėjimo interpretaciją, kas žydų filosofijoje nebuvo nauja, jeigu prisiminsime mistinę Filono Aleksandriečio filosofiją. Pažymėtina, kad Ibn-Gabirolio darbuose nėra nuorodų į pirminius judaizmo tekstus – Torą (Penkiaknygę), Talmudą, Midrašą. Jis vienas iš nedaugelio žydų mąstytojų, kurio pažiūros brendo daugiausiai graikų kultūrinės tradicijos rėmuose ir kuriose, palyginti, silpnai atsispindėjo judaistinė religinė tradicija.

Veikalo „Gyvenimo šaltinis“ turinys – mokytojo ir mokinio pokalbis apie Dievą ir būties sąrangą, jos pažinimą ir teisingą gyvenimo kelią. Pokalbio metu aiškėja, kad būtis yra hierarchiška, aukščiausios jos pakopos įvardijamos Pirmojo kūrėjo, Pirmosios esaties (*Esse*), Dievo sąvokomis, tačiau jų tarpusavio ryšiai yra painūs, neaiškūs, o vietomis net prieštaringi.

Mokytojas aiškina, kad būties pažinimas, kaip ir teisingas žinojimas apskritai, yra pasiekiamas, gilinantis į mokslą apie substancijas, jas sudarančias materiją ir formas. Substancijos būna paprastos ir sudėtinės. Išskiriama pirminė visuotinė substancija – devynių kategorijų pagrindas (kalbama apie Aristotelio substancijas), pabrėžiant, kad „tarp Pirmojo kūrėjo ir substancijos – kategorijų pagrindo – yra ne viena, bet daug substancijų“ (Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai, 1980: 288). Ryškėja tokia būties sandaros visuma: „Pirmasis kūrėjas yra visų daiktų pradžia. O daiktų pradžia skiriasi nuo jų pabaigos. Substancija – devynių kategorijų pagrindas – yra daiktų pabaiga (Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. 1980: 271).

Toliau aiškinama, kad substancijas sudarančios materija ir formos taip pat yra daugiariopos – jutiminės ir dvasinės, atskiros ir universalios. Gilinantis į jutimiškų daiktų savybes, randami keturi materijos ir formos laipsniai. Visų daiktų ir substancijų pamatuose slypi universali materija ir universali forma, o universalioji materija yra pranašesnė už universaliąją formą. Visa, kas egzistuoja, ar tai būtų universalybė, ar individualybė, išskyrus tik Dievą, yra dviejų pradų – materijos ir formos, vienovė. Tikrovė, apmąstoma formos požiūriu, yra vadinama substancija, o kada suvokiama kaip tai, kas gauna formą, vadinamas materija. Jutiminės formos reikalauja tšios kūniškos substancijos, dvasinės formos – sau adekvačios dvasinės substancijos. Materija ir forma, kokios bebūtų – yra neatsiejamos viena nuo kitos. Tai neabejotinai aristoteliškas teiginys.

Aukščiausio lygmens formos ir aukščiausios materijos jungtis sudaro intelektą, kurio esminis savitumas yra dualumas, todėl intelektas apima ir talpina savyje visus daiktus. Intelektas yra aukščiausioji tikrovė, einanti po Pirmojo kūrėjo. Žemiau išsidėsto racionalioji, jutimiškoji, vegetatyvioji sielos, dar žemiau – negytųjų daiktų pasaulis.

Aiškindamas žmogaus būtį, Ibn Gabirolis vadovavosi teiginiu, kad tarp universaliosios pasaulio ir individualiosios žmogaus sandaros esama atitikimo, kiekviename žmoguje miniatiūriškai slypi pasaulinės kūrybinės jėgos, kurių visumą sudaro materija, forma, valia, protas ir siela. Jų dermė lemia universalios pasaulio tvarkos ir žmogaus būties harmoniją. Žmogiškojo pažinimo tikslas esąs artėti prie Dievo kaip gyvenimo šaltinio. Etinius žmogaus bruožus, polinkį į dorybes ar ydas jis siejo su penkiais pojūčiais, kurie kildinami iš keturių kūno elementų. Taigi, žmogaus siela, pagal jį,

yra materialii, nors nebūtinai kūniška. Kūno elementai, išsidėstydami įvairiais deriniais, sudaro skirtingus žmonių temperamentus. Etiniai Ibn-Gabirolio filosofijos aspektai yra vertinami kaip pirmasis bandymas sisteminti pagrindinius žydų etikos principus, nesiejant jų su judaizmo religiniais priesakais.

Ibn-Gabirolio pažiūrose nesunkiai išvelgiamos dvi idėjinės linijos – graikiškoji (aristotelinė, neplatonistinė) ir judaistinė, kurios vietomis sunkiai derinasi viena su kita. Neabejotinai neoplatonistinis teiginys, kad visi daiktai būtinybės keliu atsiranda iš Pirmojo kūrėjo, kaip jo emanacijos, yra nesuderinamas su judaistine transcendentiško Dievo ir jo laisvos kūrybinės valios idėja. Kita vertus, aristotelinė nuostata apie formos (*in actu*) pirmumą materijos atžvilgiu nesiderina su neoplatonistinės tradicijos teiginiu, kad materija, būdama pirmapradiškai neapibrėžta, yra laikoma universalesne, labiau visaapimančia, negu forma. Bet nesuderinamumą ir prieštaravimų sprendimas – pastebi mąstytojas – randamas, intuityviai suvokiant visų daiktų ryšį su Pirmuoju kūrėju.

Nepaisant vidinio prieštaravimo, kuris, beje, gali būti išvelgiamas, tik filosofškai gana išprususiam, Ibn Gabirolio filosofija, ypač veikalas *Gyvenimo šaltinis*, buvo populiarus ne tik tarp Ispanijos žydų intelektualų, bet darė poveikį ir Viduramžių krikščioniškai filosofijai. Šiuo veikalu rėmėsi ne vienas, daugiausia, augustinistinės pakraipos, krikščionių scholastas, neįtardamas, kad jo autorius – žydas. Nebuvo išvengta ir kritikos iš aristotelizmo pasekėjų pusės dėl materijos ir formos sąvokų interpretacijos. Vėlesniais amžiais Ibn Gabirolio filosofija turėjo įtakos G. Bruno, B. Spinozos pažiūroms, taip pat savitai žydų filosofijos kryptčiai – kabalistikai.

Moše Maimonidas

Kordobos mieste gimė ir žymiausias Viduramžių žydų filosofas Moše Maimonidas (1135–1204), dar žinomas Rambam vardu (akronimas iš Rabbi Moses ben Maimon). Tuo metu gyvenimo sąlygos ir kultūrinė aplinka Ispanijoje sparčiai keitėsi į blogąją pusę. Islamo pasaulis rytuose kentė nuo krikščionių sukeltų Kryžiaus karų, o vakaruose – nuo tarpusavio nesantaikos. Persekiojimų neišvengė ir Ispanijos žydai. Kada Kordobą užėmė iš šiaurinės Afrikos atėjusi radikalios islamo atmainos – almohadų – kariuomenė, religinės tolerancijos laikai baigėsi. Naujieji valdovai buvo nepakantūs filosofijai ir

kitokiai kultūrinei veiklai. Nemaalonėn pateko ne tik žydų, bet ir pačių arabų mąstytojai, nors skirtumas tarp jų buvo sąlyginis, žydų ir arabų filosofinės tradicijos buvo panašios žydų filosofai rašė arabiškai ir buvo arabiško kultūrinio konteksto dalis. Maimonidas, kartu su šeima, vengdamas persekiojimų, turėjo palikti gimtąjį miestą. Kurį laiką gyveno įvairiose Ispanijos vietose, po to persikėlė į dabartinį Maroką, galiausiai apsigyveno Egipte, kurio nepaliko iki gyvenimo pabaigos, buvo valdovo rūmų gydytojas ir žydų bendruomenės vadovas. Ten jis pelnė šlovę kaip gydytojas ir mokslininkas filosofas.

Labai anksti pasireiškė Maimonido neeiliniai gabumai, kuriuos jis, nepaisant gyvenimo sunkumų, be paliovos lavino, atkakliai studijuodamas įvairius mokslus – matematiką, astronomiją, mediciną, teisę. Studijuodamas arabų filosofus, jis susipažino su islamiškojo pasaulio mokslininkų tyrinėjama ir komentuojama Aristotelio filosofija. Jo bendraamžis ir žemietis (gimęs Kordoboje) Averojus (arabiškai – Ibn Rušdas) garsėjo plačiais Aristotelio filosofijos komentarais, o šimtmečiu anksčiau gyvenusio Avicenos veikalai pateikė neoplatonistinę Aristotelio Dievo ir pasaulio santykio interpretaciją. Šių mąstytojų veikalus Maimonidas uoliai studijavo, Aristotelio filosofija jį patraukė savo racionalumu ir visuotinumu, jis liko ištikimas šiems principams visą gyvenimą.

Maimonidas anksti pradėjo rašyti mokslinius darbus medicinos, teologijos, teisės srityse. Medicinos darbuose vadovavosi teiginiu apie kūno ir sielos, sąmonės ir materijos vienybę, analogiškai vėliau krikščioniškoje scholastikoje (tomizme) įsitvirtinusiai žmogaus kaip substancialios kūno ir sielos vienybės koncepcijai. Judaizmui išskirtinės svarbos buvo jo atlikti Talmudo tekstų komentarai, judaizmo įstatymų tvarkymas, jo suformuluoti trylika teiginių, tapusių galutine judaistinio tikėjimo išpažinimo forma (Johnson 1999: 244).

Veikalas, kuris pelnė Maimonidui iškilaus mąstytojo garbę, buvo arabiškai parašytas *Vadovas pasimetusiems*, autoriui dar gyvam esant išverstas į senąją žydų, vėliau – į lotynų kalbą. *Pasimetusieji*, kuriems buvo skirtas veikalas – tai judaizmo išpažinėjai, susipažinę su logika ir matematika, bet nenusimanantys metafizikos klausimais. Jie pasimetę savo tikėjime, nes nesupranta filosofijos svarbos, galvoja, kad „graikų mokslas“ prieštarauja tikėjimui, svyruoja tarp viena kitai prieštaraujančių tikėjimo ir filosofijos tiesų. Veikalo paskirtis – padėti pasimetusiems teisingai suprasti metafizikos teiginius ir išlaikyti tvirtą religinį tikėjimą. Taip pat parodyti, jog „žydų tikėjimą sudaro ne

koks rinkinys savarankiškų teiginių, primestų dieviškojo įstatymo bei rabinų autoriteto, bet kad jis taip pat gali būti išprotaujamas ir protu patvirtinamas“ (Johnson 1999: 286).

Tematikos požiūriu plačioje darbų apimtyje ryškėjo pagrindinė Maimonido intencija – „sufilosofinti judaizmą ir judaizuoti filosofiją“. Tokią intenciją inspiravo aristoteliškasis racionalizmas, kita vertus, tai daryti vertė judaizmo, kaip konfesijos, adaptacijos tuometinėje kultūrinėje aplinkoje ir apsivalymo nuo prietarų reikmė. Tai reiškė tam tikrą tikėjimo racionalizavimą, nors judaizmo tradicijoje racionalizmas turi savas galias šaknis. Analogišką reikmę ir siekį – tikėjimo tiesas dėstyti racionaliais filosofijos argumentais – kiek vėliau, XIII a., suvokė ir krikščioniškoji scholastika. Tą reikmę realizavo dominikonai – vokietis Albertas Bolštetietis, pramintas Albertu Didžiuoju (1193–1280) ir italas Tomas Akvinietis (1225–1274). Jo sukurtoje scholastinėje sistemoje buvo harmonizuota teologija ir filosofija, tikėjimas ir žinojimas, intuicija ir logika.

Tačiau pasirodė, kad harmonizuoti judaizmo tradicijoje dvi skirtingas idėines linijas – tikėjimą ir protą, religiją ir filosofiją yra daug sunkiau negu krikščionybėje. Dermės sunkumai, kaip nurodoma literatūroje (*The Encyclopedia of Philosophy* 1972: 268) labiausiai atsiskleidžia prieštaringoje Dievo sampratoje. Kaip judaizmo teologas Maimonidas teigia, kad Dievas savo valia, laisva nuo priežastinės būtinybės, sukūrė pasaulį laike ir suteikė jam natūralią tvarką. Tai pats didžiausias stebuklas, kurio tikrumą prileidus, galima laikyti tikrais ir kitus stebuklus, tokius kaip Dievo kišimasis į gamtinių ir istorinių priežasčių lemiamus įvykius. Nepriimdami stebuklus darančio Dievo, pakertame tikėjimo šaknis. Bet kaip aristoteliškos pakraipos mąstytojas Maimonidas neatmeta ir racionalistinio požiūrio, Dievo valią sutapdina su dieviškuoju intelektu, prilygina loginio priežastingumo sklaidai. Taip pat paneigiama Dievo laisvė atlikti net menkiausią veiksmą, tikėjimo požiūriu tokia Dievo samprata nepriimtina.

Didžiausi sunkumai kyla aiškinant Dievo pažinimą. Maimonidas teigia, kad žmogus negali pasakyti apie Dievą nieko pozityvaus, nes negali rasti tokių jam priskirtinų savybių, kurios nebūtų būdingos ir jo sukurtosioms būtybėms. Kalboje nėra tokių žodžių, kurie išreikštų kažką visiškai skirtingo nuo to, kas būdinga sukurtajam pasauliui. Žmogus negali priskirti Dievui net tokių esminių atributų, kaip išmintis ir gyvenimas, nes tai reikštų Dievo

savybių prilyginimą jo sukurtų būtybių – žmonių savybėms. Todėl Dievas gali būti apibūdinamas tik neigiamai, pasakant tik tai, kas jis nėra. Nuosekliai mąstant, tai turėtų būti taikoma net teiginiui, kad Dievas yra. Toks požiūris, įvardinamas negatyviosios teologijos terminu, buvo žinomas taip pat arabų filosofijoje (Avicena).

Vienintelis galimas Dievo pozityvaus pažinimo kelias yra toks, kuris pasiekiamas sprendžiant apie Dievą pagal jo darbus ir jų padarinius. Šie yra tapatūs gamtos reiškiniams, iš dalies istorijos įvykiams, vykstantiems dėl natūralių priežasčių. Todėl žmogiškasis Dievo pažinimas įmanomas tik dviejų mokslų, tiriančių natūralųjį pasaulį – fizikos ir metafizikos priemonėmis. Tačiau gamtos reiškiniai, kuriais įsikūnija Dievo darbai, žmogaus atžvilgiu yra labai skirtingi – vieni jų įgalina ir palaiko žmonių gyvenimą (gamtos gėrybės, instinktyvus gimdytojų impulsas rūpintis palikuonimis), kiti, priešingai, yra destruktivūs, gresia žmonių gyvenimui (žemės drebėjimai, potvyniai). Tai leidžia, vertinant žmoniškuoju požiūriu, Dievą laikyti tai maloningu, tai piktu ir kerštingu. Taigi ir toks Dievo pažinimas yra ribotas ir prieštaringas.

Dievo pažinumo aiškinimo požiūriu itin svarbus Apreiškimo aiškinimas. Maimonido nuomone, Apreiškimas negali būti laikomas pranašų viršprotiško žinojimo šaltiniu, nors pranašai ir pasižymėjo ypatingais proto ir vaizduotės gebėjimais. Proto galia pranašai prilygsta filosofams, o vaizduotės gebėjimais juos pralenkia, vis dėlto, pranašystės, kaip ir filosofinė kūryba yra natūralios prigimties dalykai, tik pranašai savo ypatingą žinojimą gali įgyti labai greitai. Tokia pranašysčių samprata Maimonidas mažino judaizme iracionalumo sritį, tačiau jo visai nepašalino, nes manė, kad kai kurių tikėjimo sričių žmogaus protas negali paaiškinti (Johnson 1999: 287). Tarp pranašų išskyrė Mozės asmenį, kaip pasiekusį aukščiausią žmonių giminei prieinamą tobulumo laipsnį.

Maimonidas vis dėlto manė esant galimu priskirti Dievui vieną atributą – protą. Tad Dievas yra protas, pažįstantis ne ką kita, o tik pats save. Kaip pažinimo subjektas dieviškasis protas yra tapatus sau pačiam kaip objektui ir pažinimo vyksmui. Aiškindamas dieviškąją savižinę plačiau, Maimonidas, kaip ir kai kurie tuometiniai Aristotelio pasekėjai, teigė, kad Dievas, pažindamas save, pažįsta ir visa, kas yra racionaliai pažinu, vadinasi, ir pats yra racionaliosios pasaulio prigimties dalis. Tai veda prie požiūrio, tapatinančio Dievą su racionaliąja pasaulio sandara.

Toks aiškinimas taip pat reiškia pripažinimą esant analogijos tarp dieviškojo ir žmogiškojo proto, kas nesuderinama su anksčiau išdėstyta negatyviosios teologijos doktrina. Be to, apibūdindamas Dievą proto sąvoka, Maimonidas tarsi paneigia ir kitą pamatinį judaizmo teiginį – kad Dievo valia yra pasaulio (kosmo) ir jo dėsnių šaltinis.

Šitokie prieštaringi požiūriai atspindi Maimonido filosofiją lėmusių judaistinės ir graikiškosios filosofinės Dievo sampratų nesuderinamumą, kurio šaknys slypi dviejų pasaulėžvalgų skirtumuose. Greitai atrado kosmą, erdvę, o judėjai – patyrė istoriją, gyveno laiko pasaulyje. Judaizmo terminas „Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas“ sako visai ką kita negu graikų filosofijos terminas – „tiesos, gėrio ir grožio Dievas“ (Heschel 1987: 201, 207). Abraomas, Izaakas ir Jokūbas yra asmenys, bet ne idėjos, ne abstraktūs principai.

Požiūris, teigiantis, kad protas yra esminis Dievo atributas yra neabejotinai aristoteliškojo racionalizmo apraiška žydų mąstytojo filosofijoje. Kita vertus, tai paradoksiškai derinasi su tam tikra tikėjimo sampratos intelektualizacija, būdinga judaizmo tradicijai nuo pat jos pradžios. „Žydų racionalizacijos procesas prasidėjo monoteizmo atsiradimu ir jo sąjunga su etika“ (Johnson 1999: 281). Apie tai liudija tūkstantmetė pirminių tekstų komentarų tradicija, rodanti, kad intelektualizmas buvo vienas pagrindinių tuometinės, ir ne tik, žydų savimonės akcentų. Žydų bendruomenėje mokslininkams teiktina išskirtinė reikšmė: „jis privalęs vadovauti pastangoms paversti laukinių bei iracionalų pasaulį protingu, paklūstančiu dievišajam ir tobulam intelektui“ (Johnson 1999: 281).

Maimonido filosofija, ypač, veikalas *Vadovas pasimetusiems*, buvo labai populiari Europos žydų bendruomenėse, kėlė aštrias diskusijas. Buvo oponentų, vertinusių jo pažiūras kaip agnostiškas ir antireligiškas, bet nestokojo ir šalininkų. Jo filosofija buvo svarbi žydų mentaliteto raidoje, reikšmingai darė įtaką tolesnei žydų filosofijai, jos teiginiais rėmėsi iškiliausias XVIII a. žydų mąstytojas Mošė Mendelssohnas (1729–1786). Maimonido idėjų poveikis pasiekė ir didžiulius Viduramžių scholastus Albertą Didįjį ir Tomą Akvinitį. Maimonido, kaip ir kitų žydų Viduramžių mąstytojų, tekstų studijomis pradėjo savo filosofinę veiklą B. Spinoza.

NAUJŲJŲ AMŽIŲ FILOSOFIJA

Pasaulėžiūros idėjos gamtos moksluose

Naujųjų amžių pradžia – Renesanso laikotarpis – XV–XVI amžiai. Šiuo laikotarpiu iš viešojo gyvenimo buvo stumiama viduramžių filosofija, kilo naujos problemos, formavosi nauja pasaulio samprata, nauja pasaulėžiūra. Buvo atsisakoma spekuliatyvosios scholastikos, suaktyvėjo žmogaus, socialinių ir politinių jo gyvenimo sąlygų, visuomenės sąrangos, istorinės pažangos ir kitų problemų svarstymai.

Nuo viduramžių scholastikos Renesanso laikotarpio filosofija skyrėsi ir domėjimusi gamtos reiškinių tyrinėjimais, atsisakymu viduramžiams būdingo negatyvaus požiūrio į gamtą. Tai stimuliuo gamtos mokslų šiuolaikine prasme ir kartu jais paremtos gamtamokslinės filosofijos formavimąsi. Tokios orientacijos mąstysena ypač suklestėjo Italijoje, jos atstovų buvo Vokietijoje, Anglijoje, Lenkijoje ir kitose Europos šalyse.

Viduramžių scholastikos turinį sudarė, kaip žinoma, spekuliatyvūs samprotavimai apie būtį, apie Dievo ir pasaulio kaip kūrėjo ir kūrinio santykį, Dievo pažinimo galimybes. Renesanso mąstytojai atramos savo pažiūroms ieškojo daugiausia antikos natūrfilosofijoje. Jų plėtojamoje gamtos filosofijoje pasaulis traktuojamas kaip vieninga visuma, savaimingas vyksmas aiškinant jį jame pačiame glūdinčiomis priežastimis, neieškant antgamtiškų pradų. Tačiau gamta sudvasinama, Renesanso natūrfilosofija yra panteistinio pobūdžio.

Gamtos savybių sudvasinimo požiūriu renesanso natūrfilosofai vienas nuo kito gerokai skyrėsi. Vieni iš jų kūrė organinio pasaulio, kiti – visatos natūrfilosofiją, vieni artėjo prie materialistinės filosofijos, kiti kryo link mistinio pobūdžio religinės filosofijos. Teigiantis materialių ir dvasinių reiškinių vieningumą, gamtos dvasingumą, Renesanso panteizmas skyrėsi ir nuo viduramžių scholastikos, ir nuo ateities mechanistinio materializmo.

Renesanso laikotarpio gamtos filosofija nuo viduramžių scholastikos skyrėsi ir pagal pažinimo sampratą. Aiškinti gamtos reiškinius nevengė ir scholastika. Tačiau aiškinimą suprato kaip siekį spekuliatyviai apibrėžti daiktų – substancijų – esmę ir tikrąją prigimtį, deduktyviai einant prie daikto, reiškinio savybių apibūdinimo. Renesanso mąstytojų nedomino spekulia-

tyvūs samprotavimai apie daiktų esmę. jie kėlė sau kuklesnį uždavinį – tirti gamtą, jos reiškinius kaip stebėjimo objektus, atskleisti jų priežastinius ryšius. Pagrindiniu pažinimo būdu laikomas patyrimas, juslinis sąlytis su daiktais. Scholastikos formalizmą ir painumą keitė minčių aiškumas ir dėstymo paprastumas. Pabrėžiama praktinė pažinimo paskirtis.

Idėjiniai Renesanso gamtos filosofijos šaltiniai įvairūs. Viena kita idėja buvo perimta iš viduramžių nominalizmo ir empirizmo. Daug daugiau buvo remiamasi antikos natūrfilosofija – Epikūro ir Lukrecijaus atomistika, kai kuriomis Platono ir Aristotelio idėjomis, stoikų politeizmu, neoplatonikų metafizika. Tačiau svarbiausias idėjinis šaltinis buvo naujasis gamtos mokslų, pirmiausia astronomijos atradimai.

Šiuo požiūriu bene didžiausią poveikį Renesanso filosofijai padarė lenkų mokslininko Mikalojaus Koperniko (1473–1543) sukurta heliocentrinė pasaulio teorija, sukėlusį revoliucinį perversmą to meto pasaulio sampratoje. Iki M. Koperniko visuotinai buvo pripažįstama senovės graikų mokslininko Klaudijo Ptolemėjo (apie 90–168 m.) geocentrinė pasaulio sąrangos teorija, paremta Platono ir Aristotelio teiginiais. Kaip žinoma, pagal šią teoriją visatos centras yra nejudanti Žemė, apie kurią skrieja Saulė, Mėnulis ir kiti dangaus kūnai. Geocentrinė teorija atitiko to meto mokslinių žinių apie gamtą lygį, derinosi su religine pasaulėžiūra, su scholastikai būdingu iš Aristotelio perimtu Žemės ir dangaus sferų priešpriešinimu. Heliocentrinė pasaulio sąrangos teorija Žemę laikė tik viena iš besisukančių apie savo ašį planetų, skriejančių apie Saulę. Naujasis požiūris buvo grindžiamas matematiniais skaičiavimais, o ne spekuliatyviais aiškinimais.

Nors M. Koperniko heliocentrinė teorija šių dienų požiūriu buvo ne be trūkumų (visatos centru laikoma Saulė, o žvaigždėtas dangaus skliautas – nejudanti sfera), tačiau jos moksliniai argumentai liudijo, kad Žemė nėra vienintelė Dievo sukurta žmogaus buveinė, kad ji tik viena iš planetų, kuri juda veikiamą natūralių jėgų. Toks požiūris iš esmės pakeitė iki tol vyrausią pasaulėžiūrą, padėjo gamtos mokslams vaduotis iš spekuliatyvios scholastinės mąstysenos, skatino remtis empirinės patirties duomenimis. Šia kryptimi gamtos filosofiją orientavo ir kitų žymių Renesanso mokslininkų – J. Keplerio, G. Galilėjaus, I. Niutono atradimai.

Originalumu išsiskyrė vokiečių filosofo, gydytojo ir arancelso Paracelso (Philippus von Hohenheim, 1493–1541) teorija. Jis buvo vienas iš tų

mokslininkų, kurie dėjo pamatus naujųjų laikų medicinos sampratai, naujam medicininiam mąstymui. Atmetęs senuosius medicinos autoritetus, jis stengėsi semtis žinių iš gydytojo praktikos, teigė abipusę teorijos ir patirties priklausomybę. Kaip puikus eksperimentatorius, jis daug prisidėjo prie alchemijos transformacijos į chemiją. Gydydamas ligas, jis vartojo savo sukurtus cheminius preparatus, stengėsi suartinti mediciną ir chemiją. Mediciną jis laikė bendruoju mokslu, paremtu fizikos, chemijos, fiziologijos duomenimis, susijusiu su filosofija ir teologija. Atsisakęs viduramžiais populiaraus mokyimo apie keturias gyvybinių syvų rūšis, medicinos srityje jis priėjo prie gyvybės procesų dinaminės funkcinės sampratos.

Nuo medicinos ir alchemijos Paracelsas ėjo prie filosofinių klausimų, kuriuos suprato kaip būdą tobulai pažinti gamtos reiškinius. Šių pagrindų laikė Dievo sukurtą pirminę materiją. Įžvelgė įvairiapusį gamtos, kaip makrokosmo, ir žmogaus, kaip mikrokosmo, sąryšį ir atitikimą, buvo įsitikinęs, kad gamtos pažinimas padeda pažinti žmogų ir atvirkščiai. Ši dialektinė Paracelso idėja derinosi su įsitikinimu, kad gamta yra dvasinga, kupina idealių jėgų ir būtybių. Panašus požiūris buvo būdingas ne vienam Renesanso mokslininkui ir filosofui. Kaip ir senovės graikų filosofai ir arabų alchemikai, Paracelsas manė, kad gamtoje galima išskirti keturias stichijas (ugnį, orą, vandenį ir žemę) ir tris pradus (gyvsidabrį, sierą ir druską). Visos būtybės atsirandančios dėl to, kad susijungia pojūčiais suvokiami žemiškieji kūnai ir jusliškai nesuvokiama dangiška astralinė jėga (*arche*). Žmogus – kūniška būtybė, bet turi dievišką sielą, kuri yra pažinimo, dorovės ir laimės šaltinis. Remdamasis šitokiais požiūriais, Paracelsas darė moksliskai vertingą išvadą, kad sergantis žmogus yra ligonis kūnu, siela ir dvasia, todėl būtina jį gydyti įvairiapusiškai.

Paracelsui nebuvo svetimos to meto pažangios socialinės idėjos: jis smerkė feodalinius luominius žmonių skirtumus, neigė žemės nuosavybės teisę, propagavo visų žmonių lygybės idėją, aukštino darbą. Į mokslo istoriją Paracelsas įėjo kaip vienas iš mokslinio mąstymo kūrėjų.

Ryšiausias Renesanso materializmo ir gamtamokslinio empirizmo atstovas buvo italų filosofas Bernardas Telezijus (1509–1588). Aiškindamas būtį, jis laikėsi deizmui artimo požiūrio, kad Dievas, sukūręs gamtą ir žmogų, nesikišąs į tolesnį jų likimą, todėl reikia pažinti pasaulį, tirti gamtos reiškinių savybes ir dėsnius. Atmetęs viduramžių filosofijai būdingą aristotelišką žemiškojo ir dangiškojo pradų dualizmą, Telezijus pasaulį laikė visiškai

materialia realybe, visas esybes – kūniškomis. Materija, jo teigimu, yra nesunaikinama, ji užpildo visą erdvę, niekur nepalikdama tuštumos. Tačiau konkretesnes materijos savybes aiškino remdamasis antikinės natūrfilosofijos (Anaksimeno, Parmenido) konceptais, materiją laikė kokybiškai vienaalyte, kiekybiškai nekisla, neižvelgė jos savaiminio aktyvumo. Materija jam, kaip ir viduramžių scholastams, atrodė esanti pasyvi ir inertiška. Gamtos judėjimo šaltinis, jo požiūriu, yra savisaugos jėga, priešiškos bekūnės šalčio ir šilumos stichijos, kurios persmelkia visus kūnus, bet jų negimdo. Šiluma esanti aktyvioji stichija, šaltis – pasyvi ir priešiška judėjimui stichija. Iš šilumos ir išskydusios, beveik bekūnės materijos susikūręs dangus, iš šalčio ir itin suspaustos materijos susidariusi žemė.

Gyvūnų ir žmogaus organizmuose šilumos stichija, Telezijaus supratimu, yra susijusi su gyvybine dvasia – judria, elastinga medžiaga, oro ir ugnies mišiniu. Ši dvasia įgalina žmones jutimais suvokti išorinius daiktus, veikiančius žmogų priklausomai nuo to, kaip juose susijungia šiluma ir šaltis. Juslinis suvokimas esąs ne kas kita, kaip paprastos materijos judesių perkėlimas į dvasinę materiją, kuri geba išsaugoti įgytą judėjimą ir reikalui esant sukelti jį iš naujo.

Pažinime, Telezijaus teigimu, negalima pasikliauti spekuliatyviuoju mąstymu ir tradiciniais autoritetais, gamtą reikia tirti empiriškai. Taigi, laikėsi materialistinio sensualizmo pozicijos, teigė, kad juslinis suvokimas pažįstant pasaulį yra svarbesnis už mąstymą. Etikoje plėtojo sensualistinio hedonizmo požiūrį, pasisakė prieš asketišką viduramžių moralę.

Iš Renesanso gamtos filosofų, kurių daugeliui būdingas panpsichizmas ir panteizmas, Telezijus išsiskyrė kaip vienas nuosekliausių materialistų, jo idėjos padarė reikšmingą poveikį Dž. Bruno, T. Kampanelos, F. Bekono ir kitų materialistinės pakraipos mąstytojų pažiūrų formavimuisi.

Prancūzijoje pažinimo klausimus nagrinėjo ir gamtamoksliniam empirizmui artimas pažiūras plėtojo Paryžiaus universiteto profesorius, humanistinės pakraipos filosofas ir matematikas Pjeras Rame (Pierre de La Ramee, 1515–1572), nužudytas per Baltramiejaus nakties (1572 m.) skerdynes. Būdamas protestantas, jis pasisakė prieš tradicinius viduramžių autoritetus, Katalikų bažnyčią, teigė, kad tikėjimą reikia grįsti tiesiogiai Šventuoju Raštu. Ypač buvo nusiteikęs prieš schokastizuotą aristotelizmą, savo mokslinėje veikloje vadovavosi teze: „visa, ką pasakė Aristotelis, yra klaidinga“. Aukščiausiu au-

toritetu laikė žmogaus protą, teigė, kad pažinimo tikslas yra žmogaus viešpatavimas gamtos jėgoms. Kėlė naujo pažinimo metodo kūrimo klausimą, itin vertino matematiką ir logiką.

Veikiamos antikinio neoplatonizmo, formavosi italų filosofo panteisto Frančesko Patricijaus (Francesco Patrizi, 1529–1597) pažiūros. Gamta, jo požiūriu, yra begalinė būtis, tačiau ne kaip savarankiška substancija, o kaip begalinės dievybės išraiška. Iš neoplatonizmo perėmė dialektišką mintį, kad visa, kas egzistuoja, yra kosminių priešybių – būties ir nebūties, dieviškos šviesos ir materialios tamsos – vienybė. Šviesa, kaip paties Dievo ir jo gerumo atvaizdas, kuria, apšviečia ir palaiko visą pasaulį. Patricijus manė, kad gamta turi sielą, kuri įdvasina, gaivina ir judina visa, kas egzistuoja.

Žymiausias panteizmo atstovas Renesanso filosofijoje yra italų filosofas Džordanas Brunas (Giordano Bruno, 1546–1600). Kūrybinės veiklos pradžioje Dž. Brunas laikėsi neoplatonistinio požiūrio, kad gamta, žmogus kaip mąstanti būtybė emanacijos būdu atsiranda iš aukščiausiojo dieviškojo prado. Vėliau, veikiamas materialistinės senovės graikų filosofijos ir naujų gamtos mokslų atradimų, jis vis labiau krypto į materializmą, kūrybiškai perėmęs pagrindinius M. Koperniko teiginius, Dž. Bruno plėtojo požiūrį, kad pasaulis yra begalinė ir amžina materialių objektų – žvaigždžių, saulių, planetų – visata, neturinti nei ribų, nei centro. Tokio pasaulio žmogus negali iki galo suprasti, jo protas, susiformavęs ribotų dydžių daiktų suvokimo, netinka aiškinti begalybei. Tačiau daiktų dydžiai yra santykiniai, kiekvienas dangaus kūnas, kiekviena jo vieta gali būti laikomi visatos centru. Toks požiūris aiškiai skyrėsi nuo aristoteliško scholastikos pasaulėvaizdžio, pagal kurį pasaulis turi ribas ir centrą.

Dž. Bruno pasaulio samprata nuo viduramžiškosios skyrėsi ir kitu požiūriu. Scholastai, remdamiesi Aristoteliu, teigė, kad pasaulis yra nevienalytis, kad žemė ir dangus savo medžiaga iš esmės skiriasi. Dž. Bruno požiūriu, pasaulis yra vienas ir vieningas, materija – vienalytė, visi jos elementai – organiniai ir neorganiniai, fiziniai ir psichiniai – yra tarpusavyje susiję, nepalaujamai juda. Pasaulis yra vieningas, tačiau susideda iš mažų dalelių – monadų, kurios nei atsiranda tuščioje vietoje, nei išnyksta be pėdsako; monados susidaro per sąveikas, atsiskirdamos viena nuo kitos. Kiekviena monada – „būties minimumas“ – yra vis kitokia, nepakartojama pasaulio dalis, jo atvaizdas. Kiekviena monada pasižymi kūniškumu ir dvisingumu, subjektyvumu

ir objektyvumu, gyvybingumu ir aktyvumu. Ontologiniu požiūriu monada esanti mažiausia substancija, fiziniu – ji yra atomas, matematiniu – ji yra taškas. Šie skirtumai išnyksta begalinėje substancijoje, kuri yra „monadų monada“, arba Dievas. Pasaulis turi sielą, kuri yra dvasinė jo substancija ir gyvybės šaltinis, pasaulio vienybės ir judėjimo pradas. Sielas turi visi daiktai, visos monados, visas pasaulio dalis vienija dvasinė jėga, panaši į simpatiją. Gyvybė visatoje juda pagal savo dėsnius, kurie iš esmės skiriasi nuo mechanikos dėsnių; pasaulis yra gyvų jėgų visuma, o ne mechaninė mašina.

Kaip matėme, aiškindamas gamtos savybes, jos judėjimo šaltinį Dž. Brunas materiją sudvasino. Tokį požiūrį, vadinamą hилоzoistiniu, plėtojo ne vienas antikos, Renesanso, taip pat vėlesnių laikų natūrfilosofas. Teigdami, kad pojūčiai, sąmonė, siela yra neatskiriamos materijos savybės, hилоzoistai konfrontavo su religiniu požiūriu, kad siela yra iš esmės nemedžiagiška, dvasinė substancija. Bet konfrontavo ir su besiformuojančia mechanistine materialistine pasaulio samprata.

Sudvasindamas materiją, jis gamtą tapatino su Dievu, nors jo požiūris pasaulio ir Dievo santykio klausimu nepasižymėjo nuoseklumu. Tą požiūrį galima interpretuoti ir panteistiškai, ir transcendentalistiškai. Toks nenuoseklumas yra būdingas panteistinei filosofijai apskritai. Dž. Brunas pabrėžė, kad materija yra dinamiška, savaimingai judanti substancija, pati gimdanti visas savo formas, visus pasaulius. Atkreipė dėmesį į pasaulio prieštarumą. Visose būties formose, teigė jis, esama priešybių, kurios viena kitą sukelia ir kartu palaiko. Visos priešybės vidujai susijusios, jas lemia begalybė, kurioje sutampa centras ir paviršius, forma ir medžiaga, laisvė ir būtinumas, subjektas ir objektas. Nors atskiros pasaulio dalys, atskiri individai gali būti netobuli, tačiau pasaulis apskritai yra harmoningas ir tobulas.

Dž. Brunas neapsiribojo vien pasaulio sandaros aiškinimu, jis svarstė ir kai kuriuos žmogaus būties, dorovės, socialinius klausimus. Visa, kas gyva, jo nuomone, yra iš prigimties laisva, laisvė apskritai būdinga visai gamtai. Laisvi gimsta ir žmonės. Jų vertę įrodąs tiesos troškimas ir darbas, kuris išaukština žmones. Iš dorovinių pozicijų Dž. Brunas kritikavo religiją, smerkė bet kokius materialinius, kultūrinius, dvasinius žmonių laisvės varžymus.

Svarbiausios Dž. Bruno idėjos sulaukė atgarsio vėlesniais laikais. Materialistai plėtojo pasaulio kaip vieningos begalinės substancijos idėją, B. Spinoza – hилоzoizmą, G. V. Leibnicas – monadų teoriją.

Renesanso epocha Vokietijoje pasižymėjo kai kuriais savitumais. Čia ji buvo plėtojama antifeodalinio Reformacijos sąjūdžio laikotarpiu. Vokietijos istorinės aplinkybės lėmė, kad humanistinės Renesanso idėjos čia plito ne pažangioje aukštuomenėje, kaip buvo Italijoje ir Prancūzijoje, o kylančios buržuazijos, miestiečių, iš dalies dvasininkijos sluoksniuose. Vokietijoje nebuvo ir tokios kaip Italijoje gamtos filosofijos, o humanistinės idėjos čia buvo artimai susijusios su religine filosofija, ypač su reformaciniais protestantizmo siekiais, su mistinės filosofijos tradicija.

Filosofines gamtos mokslo idėjas vokiečių mąstytojai kėlė, remdamiesi panteistine, mistine natūrfilosofija, sumišusia su alchemijos, astrologijos, magijos ir kitokiais viduramžių mąstysenos vaizdiniais. Tai liudija tokių mąstytojų kaip Henrikas Kornelijus Agripa Netesheimietis (1486–1533), Valentinus Veigelis (1533–1588) ir kiti pažiūros.

Originaliausias šiuo požiūriu buvo Jakobas Biomė (Boehme, 1575–1624). Jo nesistemiškos, prieštaringos natūrfilosofijos branduolį sudaro sudėtinga panteistinė kosmologijos teorija, aiškinanti Dievo, pasaulio, žmogaus tapsmą ir vystymąsi. Racionalūs samprotavimai čia susipina su Biblijos teiginiais, mitiniais siužetais, poetiniais vaizdiniais. Tačiau šioje teorijoje slypi ne viena vertinga gamtamokslinė ir dialektinė mintis. Kaip tik dėl to J. Biomė padarė nemažą poveikį vėlesnių amžių vokiečių filosofijai. L. Feuerbachas vadino jį materialistiniu teistu.

Panteistinėje J. Biomės natūrfilosofijoje Dievas ir gamta yra tas pat, kurdamas save, Dievas kuria ir gamtos pasaulį. Iš pirmąją būties, kuri buvusi bedugnė, amžina rimtis ir tylą, vienovė be esmės, ne dvasia, o tik dvasios vaizdas, atsiradusi dievybė – Dievas tėvas sukūręs savo sūnų – „gyvybės žodį“. Iš šių pradų susivienijimo atsiradusi amžina gamta, po to – dvasinis pasaulis, pagaliau – žemiškasis pasaulis. Taigi Renesanso mistikas būtų aiškino kaip laipsnišką tapsmą, kai ankstesnės pakopos sudaro prielaidą vėlesnėms pakopoms atsirasti. Visose pakopose būtis yra prieštaringa, visais atvejais ji skyla į priešybes – gerį ir blogį, šviesą ir tamsą, „taip“ ir „ne“. Priešybių vienijimasis ir esąs visų būties pakopų atsiradimo šaltinis. Visi daiktai yra priešybių tapatybė, priešybių sąveika yra jų vystymosi šaltinis.

J. Biomės kūryba padarė reikšmingą, įvairiapusį poveikį Europos filosofijos raidai. Jo mokymas apie Dievą ir pasaulį paplito Reformacijos sąjūdžio apimtose šalyse ir buvo laikomas vienu iš filosofinių protestantizmo

pagrindų. Ši filosofija taip pat yra laikoma vienu iš idėjinių krikščioniškojo iracionalizmo šaltinių. Turėjo įtakos ir vokiečių romantizmui, klasikinei vokiečių filosofijai. Kai kurių J. Biomės filosofijos atgarsių aptinkama L. Feuerbacho antropologiniame materializme, o būties susidvejinimo, vidinio jos prieštaravimo idėjos buvo viena iš teorinių F. Schellingo ir G. Hegelio filosofijos ištakų.

Renesanso laikotarpio gamtos mokslo viršūnė buvo italų fiziko ir astronomo Galilėjo Galilėjaus (1564–1642). Atradimais fizikos srityje, filosofinė jų refleksija ir nauja mokslinio pažinimo samprata jis reziūmavo Renesanso gamtos mokslų pasiekimus ir padėjo pamatus naujųjų amžių mechanistinei natūrfilosofijai.

G. Galilėjus buvo prieš spekuliatyvų gamtos reiškinių aiškinimą, rėmimąsi mokslo autoritetais. Teigė, kad mokslinį gamtos tyrimą reikia pradėti nuo empirinio patyrimo, eksperimentų. Tačiau empirinių faktų kaupimas savaime dar nėra mokslas; mokslinę reikšmę faktai įgyja tik tinkamai racionaliai paaiškinti. Tyrinėjant gamtą empiriškai, būtina matuoti sudedamąsias objektų dalis, ieškoti jų tarpusavio ryšių. Objektų matavimo tikslumas yra vienas iš svarbiausių moksliskumo kriterijų. Tačiau išmatuoti galima ne daiktų prigimtį, ne jų substanciją, o tik jų pavidalą ir judėjimą, ne daiktų esmę ir tikslą, o jų priežastis ir santykius. Tikslumo galima pasiekti tik kuriant matematinius, ypač geometrinius, tiriamų reiškinių modelius. Todėl moksliniame pažinime būtina sistemingai taikyti empirinį ir racionalųjį matematinį metodus. Priešingai aristotelininkams, iš viso neigusiems galimybę matematiškai aiškinti gamtos reiškinius. G. Galilėjus pripažino, kad tik matematizuoti teiginiai yra objektyviai teisingi, o juslinis suvokimas pasižymis didesniu ar mažesniu subjektyvumu. Jo nuomone, gamtą sudaro atomai, judantys pagal griežtus mechaninio priežastingumo dėsnius.

Už veikalą, kuriame buvo pateikti heliocentrinės pasaulio sistemos įrodymai, teistas inkvizicijos, priverstas atsisakyti Koperniko teiginių. Gamtos reiškinių tyrimo pagrindu jis nedarė materialistinių išvadų apie pasaulio prigimtį, pripažino pirmojo dieviškojo postūmio koncepciją.

Gamtos mokslinio tyrimo metodus toliau tobulino danų astronomas Tichas Brahė (1546–1601). Nors jis nepripažino heliocentrinės pasaulio sąrangos sistemos (pasak jo, Saulė sukasi apie Žemę, kaip apie visatos centrą, o planetos – apie Saulę), tačiau jo atlikti planetų judėjimo tyrimai buvo itin

reikšmingi tolesnei astronomijos raidai. Jais remdamasis jo buvęs asistentas, garsus vokiečių astronomas Johanas Kepleris (1571–1630) suformulavo tris Saulės sistemos planetų judėjimo dėsnius, kurie tapo naujosios astronomijos pagrindu. Pirmieji du dėsniai buvo suformuluoti 1602 m. (antrasis) ir 1605 m. (pirmasis) ir aprašyti jo veikalo „Naujoji astronomija“ (1609 m.) trečioje dalyje, o trečiasis suformuluotas 1618 m. ir aprašytas veikalo „Pasaulio harmonija“ (1619 m.) penktos knygos trečiame skyriuje. Šiandien fizikos vadovėliuose J. Keplerio dėsniai formuluojami taip: 1) kiekviena planeta skrieja elipse; 2) tiesė, jungianti Saulę su planeta, per lygius laiko tarpus nubrėžia vienodus plotus; 3) planetų skriejimo apie Saulę periodų kvadratai proporcingi jų orbitų didžiųjų pusašių kubams.

J. Keplerio dėsnių reikšmė išryškėjo tik tada, kai jais remdamasis iškilius anglų fizikas ir matematikas Izaokas Niutonas (1643–1727) savo veikale „Matematiniai gamtos filosofijos pagrindai“ (1687 m.) suformulavo garsų visuotinės traukos dėsni ir tris pagrindinius klasikinės mechanikos dėsnius – jėgos, inercijos, veiksmo ir atoveiksmio. Šių dėsnių atradimas padėjo I. Niutonui susisteminti klasikinės mechanikos teorinius pagrindus.

Tačiau, atmetęs metafiziką moksle, I. Niutonas neatsisakė metafizikos klausimų nagrinėjimo gamtos filosofijoje. Šalia patyrimu pagrįstos erdvės sąvokos, jis įvedė absoliučios erdvės, absoliutaus laiko ir absoliutaus judėjimo sąvokas, teigė, kad gamta, kaip tobula mašina, yra dieviškojo proto kūrinys. Mechanistinę pasaulio sampratą I. Niutonas susiejo su teologija.

ŠVIETIMO (APŠVIETOS) LAIKOTARPIO FILOSOFIJA

Švietimo (Apšvietos) samprata

Švietimo (Apšvietos) laikotarpis, dar vadinamas „kritinės filosofijos“, „proto amžiumi“, apėmęs XVIII amžių (apytikrės kalendorinės ribos – 1690–1790 m.), buvo baigiamasis Naujųjų laikų filosofijos laikotarpis. Švietimo vardu yra vadinama ir šiuo laikotarpiu sukurtų filosofinių idėjų tėkmė bei jų pagrindu atsiradusi ideologija. Ji išreiškė feodalizmo pabaigą ir naujos epochos pradžią. Prasidėjusi XVII amžiaus pabaigoje Anglijoje, kur buvo sukurtos pagrindinės teorinės Švietimo prielaidos (J. Locke), ši ideologija netrukus persimetė į Prancūziją, kurios dėl filosofų ir rašytojų darbų virto įtakingu intelektualiniu ir kultūriniu sąjūdžiu. Kiek vėliau Švietimo ideologija pasireiškė Vokietijoje, kur pagrindiniai jos kūrėjai buvo klasikinės vokiečių filosofijos atstovai.

Šalis, kurioje Švietimo ideologija buvo itin įtakinga ir populiari, buvo Prancūzija. Šios šalies švietėjų idėjos padarė bene didžiausią poveikį Europos tautų kultūrai. Čia Švietimo sąjūdžio dalyviai buvo ne vien filosofai profesionalai, bet ir rašytojai, publicistai, mokslininkai ir mokslo žinių populiarintojai, kitų sričių inteligentai. Keitėsi ir filosofijos bei jos paskirties samprata. Buvo atmetama tradicinė būties aiškinimo metafizika, ypač krikščioniškoji, bei scholastinis jos dėstymo metodas, bet neatsisakant pažinimo, gamtos filosofijos klausimų. Filosofai švietėjai savo misija laikė ne tiek sistemišką naujų požiūrių į pasaulį kūrimą, kiek filosofijos panaudojimą praktinėms visuomenės reikmėms, švietimui ir auklėjimui, proto ugdymui, kovai su atsilikimu, dogmatizmu, tamsumu ir prietarais. Iš universitetų filosofija persikėlė į salonus, įgijo populiarumo, filosofuoti tapo madinga, filosofu galėjo būti vadinamas kiekvienas aktyvesnis diskusijų dalyvis. Kūrėsi filosofų draugijos. Prancūzijoje filosofų švietėjų tribūna buvo daugiatomės enciklopedijos (*Encyklopedie*) leidimas, kurios autoriai buvo žinomiausi to laikotarpio filosofai – Volteras (Voltaire, 1694–1778), Klodas Adrianas Helvecijus (Claude Adrian Helvetius, 1715–1771), Etjenas Bono de Kondiljakas (Etienne Bonnot de Condillac, 1715–1780), Žanas Žakas Ruso

(Jean Jacques Rousseau, 1712–1778), Žiuljenas Ofrė de Lametri (Julien Offrey de La Mettrie, 1709–1751), kiti.

Filosofinėms švietėjų pažiūroms buvo būdingas racionalizmas, tačiau skirtingas kaip nuo klasikinio Naujųjų laikų racionalizmo, teigiančio, kad protas pats yra aiškaus žinojimo šaltinis ir nuvertinančio empirinę patirtį, taip ir nuo spekuliatyvaus metafizikos intelektualizmo. Aiškindami pažinimą, švietėjai pirmumą teikė sensualistiškai suprantamai empirinei patirčiai, suderinamai su racionaliais aiškumo reikalavimais. Paprasčiau tariant, racionalumas švietėjams – tai logiškai išlavėjęs ir gamtos mokslų žiniomis praturtinamas protas, kuriam svarbiausia – visose gyvenimo srityse siekti aiškumo, pagrįstumo, praktinio tikslingumo. Sektinu pažintinio aiškumo etalonu jie laikė gamtos mokslus, didelį poveikį jiems darė Niutono ir kitų to meto fizikų formuluojami klasikinės mechanikos dėsniai. Mokslininkų atradimai buvo aptarinėjami, jų autoriais žavimasi, nebūtinai stengiantis juos suprasti. Augo pasitikėjimas protu, mokslu, vyravo pažintinis optimizmas, buvo manoma, kad proto, kaip ir gamtos, dėsniai yra visuotiniai, bendri visiems žmonėms, svarbu juos pažinti, plėtoti ir ugdyti. Tai reikalavo šalinti proto plėtros kliūtis, tokiomis laikant nežinojimą, prietarus, ydas, skurdą. Buvo siekiama šalinti ir socialines, politines priežastis, kliudančias proto plėtrai. Prie proto, taip pat ir Švietimo priešų buvo priskiriama ir religija, iš to plaukė antiklerikalinės, laisvamaniškos ar tiesiog ateistinės nuostatos. Švietėjų pasaulėžiūrai būdingas natūralizmas, virstantis savotišku gamtos garbinimu, pasireiškė, pirmiausia, antgamtinių reiškinių, stebuklų neigimu, nusistatymu prieš visa, kas dirbtina ir nenatūralu. Kai kurių švietėjų natūralizmas buvo tapatus pasaulėžiūriniam materializmui ir ateizmui, tačiau dauguma jų buvo *deistai*, taigi, nepriimdami arba neigiamai vertindami krikščionybę, jie neneigė Dievo buvimo.

Domėjimasi gamtos mokslais papildė dėmesys politinei filosofijai, kurioje buvo svarstomi politinės valdžios legitimumo, pilietiško, žmogaus teisių klausimai, kritikuojant ir smerkiant feodalizmą, luominius skirtumus, monarchiją, klerikalizmą – visa tai, kas buvo laikoma „senojo režimo“ ramsčiais. Tautiniu požiūriu vyravo kosmopolitizmas, nors buvo raiškūs skirtumai tarp anglų, prancūzų ir, vėliau, vokiečių švietėjų pažiūrų. Švietėjų filosofija, ypač jų politinės idėjos, parengė idėjinę dirvą Prancūzijos revoliucijoms, kurios buvo ne kas kita, kaip siekio įgyvendinti Švietimo propaguotus idealus padariniai.

Anglijoje

Johno Locko politinė filosofija

Anglijoje iškiliausias Švietimo teoretikas ir ideologas buvo Johnas Lokas (John Locke), žinomas filosofijoje ir kaip vienas iškiliausių empiristinės (sensualistinės) krypties filosofų. Brendęs liberalioje laisvamaniškoje aplinkoje, kūrybinių idėjų jis sėmėsi ne tiek iš naujų gamtos mokslų duomenų, kiek iš domėjimosi savo šalies visuomenės gyvenimu, kurį visą gyvenimą stebėjo ir analizavo. Pagrindines savo socialines ir politines pažiūras Lokas išdėstė veikale „Esė apie pilietinę valdžią“. Jame atmetė feodalinį laikų tradicionistinį požiūrį į karaliaus valdžios nepajudinamumą, propagavo pilietinės visuomenės modelį, pagrįstą liberalizmo ir individualizmo principais.

Ieškodamas argumentų pilietinei visuomenės būklei pateisinti, Lokas šią lygino su tariama pirmąja žmonijos būkle, kurioje visi žmonės yra gamtos apdovanoti apytikriai vienodais gebėjimais ir todėl yra lygūs. Tokioje lygybės būklėje žmonės vadovaujami taikingumo ir žmoniškumo nuostatomis, niekas neturi valdžios daugiau už kitą, todėl valdžia yra abipusė. Žmonės valdo prigimtinis įstatymas, kuris privalomas kiekvienam, todėl tas, kuris kėsina į kito gyvybę, laisvę ar nuosavybę, pažeidžia įstatymą, stato save į karo su kitas būklę, kurios jį nubaudžia. Prigimtinių įstatymų sąvoka yra žinoma nuo antikinio laikų, bet itin išpopuliarėjo XVII–XVIII a. etikų ir politikų aplinkoje.

Bet vis dėlto įstatymo pažeidimai neišvengiami, nes kai kurie individai yra linkę pažeisti kitų teises, savo laisvę įtvirtinti kitų nelaisvės sąskaita. Tai sukelia „visų karo prieš visus“ būseną, kas atsigręžia prieš pačią laisvę. Išėitis – pilietinė visuomenė, atsirandanti, kai žmonės bendru sutarimu sudaro socialinę sutartį ir sukuria atitinkamą politinį kūną. Tai ne valdovų ir pavaldinių, bet lygiai laisvų žmonių sutartis. Sutarties tikslas – saugoti visų gyvybę, laisvę ir turtą, priklausantį kiekvienam pagal prigimtinių įstatymą.

Pilietinė visuomenė nuo prigimtinių būklės skiriasi tuo, kad čia veikia bendras įstatymas ir jį sauganti valdžia, laiduojanti teisėtus visų interesus, apsaugą nuo išorės priešų ir bausmę pažeidėjui. Pilietinė būklė – tai „laisvė vadovautis savo paties valia visur, kur įstatymas to nedraudžia, ir nebūti priklausomam nuo nepastovios, neapibrėžtos, nežinomos ir nesaistomos kito žmogaus valios“. Kas bando įgyti absoliučią galią kitų atžvilgiu, stato pats save

į karo su visais kitais būklę. Jeigu valdovas tampa tironu, jis stato save į karo su visais būklę, tai liaudžiai duoda teisę sukilti.

Tai ta pati, kaip ir natūralioje būklėje, teisė nubausti agresorių. Skirtingai nuo Hobbeso, Lockas buvo įsitikinęs, kad žmonės geba spręsti, kada su jais neteisėtai elgiamasi. Kadangi viena iš priežasčių, skatinančių sudaryti socialinę sutartį, yra noras išvengti karo būklės, sutartis pažeidžiama, kai tironas stato kitus žmones į karo būklę.

Prancūzijoje

Volteras ir laisvamanybė

Tipiškiausiu ir įtakingiausiu Švietimo atstovu Prancūzijoje yra laikomas filosofas, rašytojas, publicistas Volteras (Voltaire, 1694–1778). Kurį laiką jis gyveno Anglijoje, gerai susipažino su J. Locko filosofija, I. Niutono moksliniais darbais, kurie padarė jam lemiamą poveikį. Iš Anglijos jis atsivežė sensualistinio empirizmo, žmonių lygybės, individualios laisvės ir saviugdos, praktinės filosofijos idėjas. Tai padėjo jam suformuoti pagrindines savo idėjines nuostatas, kurių svarbiausios buvo *racionalizmas*, *natūralizmas*, *deizmas*. Tačiau tai nebuvo klasikinio tipo racionalizmas, pabrėžiantis lemiamą protinės veiklos vaidmenį pažinime. Pagrindiniu pažinimo šaltiniu Volteras laikė empirinio suvokimo duomenis, tačiau apdorojimus pagal logines mąstymo normas. Kitaip tariant, pažinimo ištakos yra empirinė patirtis, tačiau galutinės žinios yra proto veiklos sritis. Atmetama įgimtų proto idėjų teorija, juo labiau – metafizika, ypač, krikščioniškoji. Racionalizmas Voltero atveju reiškė požiūrį, kad ne tik moksle, bet ir moralėje, auklėjime, politikoje ir visur kitur reikia vadovautis proto kriterijais, atmetant nusistovėjusius autoritetus, populiarias nuomones ir prietarus. Visų žmonių proto prigimtis yra vienoda, teigė jis, todėl yra galima lėta visos žmonijos pažanga, paremta proto kultūros įsitvirtinimu. Kita vertus, samprotaudamas apie pažangą, jis nestokojo blaivaus skepticizmo ir polemizavo su G. Leibnizo filosofiniu optimizmu ir teiginiu, kad gyvename „geriausiam iš pasaulių“.

Natūralizmas plaukė iš empiristinės pažinimo sampratos, kuri vedė prie požiūrio, kad egzistuoja tik gamtinis pasaulis ir nėra antgamtinių reiškinių, nei Apreiškimo, nei stebuklų. Su ironija atsiliepė apie Aristotelio bei kitų metafizikų plėtotas sielos teorijas. Vis dėlto Volteras nebuvo nuoseklus

materialistas ir ateistas, jis laikėsi deistinių pažiūrų. Visatos didybė jam kėlė pagarbą baimę ir palaikė tikėjimą, kad pasaulį sukūrė Dievas, nustatė nekin-tamus dėsnius, kurių negali paveikti mirtingo žmogaus maldos, bet toliau ne-besikiša nei į gamtą, nei į istoriją, nei į žmonių gyvenimą. Bet Dievas suteikė žmogui protą ir jausmus, kurių, juos ugdant ir tinkamai naudojantis, turėtų pakakti žmogaus laimei. Jo religinių svarstymų centre buvo klausimas – iš kur pasaulyje blogis ir kančios, jeigu Dievas yra visagalis ir geranoris? Jo ne-tenkino nei krikščioniškoji pirminės nuodėmės dogma, nei katalikiškosios teologijos teiginiai, kad Dievo teisingumas yra kitoks, negu žmonių teisingu-mas ir jiems nesuprantamas. Nepriimtini jam buvo ir tomistinės metafizikos aiškinimai, kad dalinis blogis yra universaliojo gėrio dalis ar kad blogis yra gėrio nebuvimas ir pan. Krikščioniškosios teologijos ir klerikalizmo kritika pelnė Volterui aršaus krikščionybės priešo reputaciją. Abstraktus visumos gėris, samprotavo jis, jeigu toks ir nekeltų abejonių, nėra nei palengvinimas, nei paguoda kenčiančiam individui. Pasaulyje esantis blogis ir kančios gali būti sumažinamos tik visų žmonių pastangomis, kiekvieno siekiu tinkamai nugyventi savo gyvenimą.

Julieno Ofroy de La Mettri mechanistinis materializmas

Natūralistinės Švietimo filosofijos tendencijos pasireiškė ir materialisti-niu variantu, kurio kūrėjas buvo prancūzų mąstytojas, pagal profesiją gydy-tojas Julien Offroy de La Mettrie (1709–1751). Nuo anglų (T. Hobso) me-tafizinio materializmo, taip pat nuo senovės graikų Demokrato ir Epikūro materialistinių pažiūrų, prancūzų mąstytojo materializmas skyrėsi tuo, kad rėmėsi mechanistine gamtos samprata. Tai neabejotinai sietina su Descarteso ir Spinozos mechanistiniais požiūriais.

Pagrindinė La Mettri tezė paprasta – pasaulį sudaro materialūs objek-tai. Tačiau prie tokio požiūrio jis ėjo ne gamtos mokslų duomenų pagrindu, o per antropologinę – žmogaus problematiką. Jam labiausiai rūpėjo įrodyti, kad žmogus yra iš esmės gamtiška (kūniška) būtybė, įskaitant ir tą žmogaus sandaros sritį, kuri įvardijama sielos sąvoka. Tam skirtas svarbiausias jo vei-kalai – *Gamtinė sielos istorija* ir *Žmogus – mašina*.

Polemizuodamas su dualistinėmis ir metafizinėmis teorijomis, taip pat materialistiškai interpretuodamas J. Locko sensualizmą, jis įrodinėjo, kad

proto veikla priklauso nuo medžiaginės smegenų veiklos, taigi, protas kaip toks neegzistuoja nepriklausomai nuo gamtinio pasaulio. Tik sąlytyje su gamta gimsta jutiminiai išpūdžiai, o jausmai ir mąstymas, sąlygiškai vadinami siela, priklauso nuo nervų sistemos struktūros bei funkcijų ir medžiaginės smegenų veiklos. Organiškų kūno procesų pagrindu jis aiškino ir įvairias sielos apraiškas, tokias kaip atmintis, jausmai, vaizduotė, valia. Proto veikla, jo požiūriu, aiškintina tik kaip specifiskas kūno veiklos aspektas. Empirinių duomenų apie žmogų konstatavimas ir loginė anatomijos, fiziologijos, medicinos, chemijos žinių išsklaida yra tas kelias, kuriuo turi būti einama prie materialistinės žmogaus sampratos – teigė šis Švietimo filosofijos atstovas.

Tiesa, atiduodamas duoklę tradicijai, o gal norėdamas suklaidinti aršius savo priešininkus, savo materialistines pažiūras jis spraudė į aristotelinės metafizikos – „vegetatyvinės“ ir „sensityvinės“ sielų koncertų – rėmus, bet tai nekeitė pagrindinio jo pažiūrų kryptingumo – mentalinių procesų redukcijos į fiziologinius. Siela tradicine prasme, kaip dvasinė substancija, jam neegzistavo.

Tiksliau aptardamas organinių ir psichinių procesų sąryšį, La Mettrie pabrėžė, kad tai mechanistinio pobūdžio priežastiniai ryšiai. Skirtumą tarp sąmoningų valios aktų ir instinktyvių organizmo reakcijų jis aiškino mechaninės struktūros sudėtingumo laipsniu. Tad žmogus yra ne kas kita, kaip mašina, savaime tikslingai judanti organinė sistema, kurioje vyksta jutiminiai ir protiniai procesai, susidedanti iš tarpusavyje dinamiškai susijusių dalių. „Žmogaus kūnas – tai mašina pati užsukanti savo spyruokles, gyvas amžinojo judėjimo išsikūnijimas“ (La Mettrie 1981: 33). Žmogus – savaime judančio ir kūrybiško gamtinio pasaulio dalis. Šitokioje sampratoje galima atpažinti Dekarto mechanistinės „gyvulio-automato“ sampratos variantą, taikomą aiškinti žmogaus būčiai.

Ne tik žmogaus kūnas, teigia La Mettrie, bet ir visa gamta-materija turi imanentinę savijudos galią, ką įrodo daugybė empirinių gamtotyros duomenų. Savijudos formos priklauso nuo gamtinių darinių struktūros ir organizacijos sudėtingumo. Paprasčiausios materialios struktūros (mineralai) gali tik formuotis ir irti, sudėtingesnės sandaros (organiniai) dariniai sugeba maintintis, kvėpuoti, daugintis, o dar sudėtingesnės sandaros būtybės, turinčios jutimo organus, nervus, smegenis (žmonės), sugeba mąstyti, patirti įvairiausius išgyvenimus. Neišeina už gamtinio determinizmo ribų ir moralinis žmonių elgesio aspektas, todėl veikiančioje pagal fiziologinės būtinybės dėsnius

žmoguje-mašinoje nelieta vietos laisvai valiai. Vis dėlto, pabrėžia La Mettrie, determinizmas nenutrina žmonių individualybės, nėra dviejų visiškai tapačių žmonių-mašinų. Intelektualinis ir moralinis individų skirtingumas tobulumas priklauso nuo bendros organizmo būklės ir tampa vien medicinine problema. Žmogaus gyvenimo prasmės ir laimės klausimai La Metrie filosofijoje hedonizmo rėmuose – kuo daugiau malonumų, kuo mažiau nemalonumų. Laimės sampratoje neliko vietos tradicinėms gėrio, blogio, ydos, dorybės sąvokoms.

Lametri filosofija – tai kraštutinumą pasiekęs bandymas paaiškinti žmogų gamtamoksliniu požiūriu. Žmogaus kaip asmenybės būties raiškos įvairovė faktiškai redukuojama į fiziologinį organizmo funkcionavimo lygmenį, visos žmogaus problemos traktuojamos vien biomedicininio aspektu. Tokio požiūrio vienpusiškumas neabejotinas. Dėl to šis mąstytojas buvo aštriai kritikuojamas, nepaisant to, prancūzų švietėjų aplinkoje jo pažiūros buvo įtakingos, atitiko natūralistines, antikrikščioniškas švietėjiškos ideologijos nuostatas. La Mettrie iki šiol nėra pamirštas, juo remiasi materialistinės pakraipos filosofija, be to, kai kurie jo išplėtoti žmogaus-mašinos principai randa atgarsį šiuolaikinėje kibernetikoje bei dirbtinio intelekto kūrimo idėjose.

Jeanas Jacques Rousseau

Iškiliausias Švietimo laikotarpio atstovas buvo šveicarų mąstytojas, rašytojas, eseistas Žanas Žakas Ruso (Jean Jacques Rousseau) (1712–1778), didžiąją gyvenimo dalį praleidęs Prancūzijoje. Gyvendamas Paryžiuje susipažino su iškiliais prancūzų Švietimo filosofais. Kilęs iš liaudies, jis negavo sistemingo išsilavinimo, buvo savamokslis, bet turėjo turtingą gyvenimo patirtį, gerai pažino žemesnių sluoksnių žmonių vargus. Filosofijoje ir visuomeninėje veikloje vadovavosi daugiau asmenine patirtimi, jausmais ir intuicija, negu išankstinėmis racionaliomis prielaidomis. Tai atsispindėjo ir jo kūryboje, kurią sudarė ne tik filosofiniai veikalai, bet ir grožinės literatūros, autobiografinio pobūdžio kūriniai.

Pirmąjį veikalą Rousseau parašė atsiliėpdamas į Dižono (Dijon) akademijos 1750 m. paskelbtą konkursą tema: „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius“. Veikale, už kurį Ruso gavo premiją, išdėstyta nuomonė buvo kategoriškai neigiamą. Tokią savo nuomonę Ruso motyvavo tuo, kad

tuometinė europietiškoji visuomenė ir jos kultūra neatitinka žmogaus prigimties. Ir kituose savo veikaluose Rousseau aiškino, kad mokslo ir menų plėtra neduoda nieko gero, nes, nepaisant išviršinio patrauklumo ir blizgesio, yra ne natūralių žmogaus poreikių išraiška, bet tuštybės, garbės troškulio ir kitokių ydų padariniai. „Astronomiją pagimdė prietarai; gražbylostę – garbės troškimas, neapykanta, pataikavimas, melas; geometriją – šykštumas; fiziką – tuščias smalsumas...“ (Ruso 1979: .32).

Mokslai, esą, įtvirtino viešajame gyvenime vienpusišką intelektualizmą, menai – rafinuotumo ir prabangos troškulį, kurie slopina natūralius žmogaus poreikius ir pareigas, gimdo dirbtinumą, nenatūralias elgesio normas ir įpročius, kelia nuolatinį neatitikimą tarp paviršutiniškos regimybės ir tikrovės. Apie tai, jo nuomone, byloja išskirtinis dėmesys mandagumui ir kitokiems sąlygotumams, po kuriais slypi ne tikroji pagarba ir draugystė, bet tinginystė, įtarinėjimai, baimė, neapykanta, nežinantis gailesčio egoizmas. Mokslas nesusgeba išspręsti savo paties uždavinių, juo labiau duoti atsakymus į žmonėms labiausiai rūpimus klausimus. Be to, mokslų, kaip ir menų, vystymas silpnina vyriškumą, smukdo narsą, neigiamai veikia karines savybes. Nuvertindamas mokslą, Ruso nuvertino ir protą, kurį taip aukštino praeitojo amžiaus racionalistai, nuvertino ir racionalistinės pakraipos filosofiją.

Civilizacijos suformuotiems įpročiams ir normoms Ruso priešstatė gamtą ir natūralumą, idealizavo pirmąją gamtinę žmonijos būklę, ragino joje ieškoti gėrio, dorovės atgimimo šaltinių. Rafinuotam civilizuoto pasaulio žmogui priešstatė stiprų ir užgrūdintą, laisvą ir pasitikintį savimi, nežinantį, kas yra melas ir veidmainystė laukinį. Pirmąją laukinėje būklėje žmonija gyveno savo istorijos pradžioje, aiškino Rousseau, tada visi žmonės buvo lygūs ir laisvi, klioję savo jėga ir individualiais gebėjimais. Tokią būklę mąstytojas idealizavo kaip laimingą žmonijos vaikystę. Tada nebuvo nuosavybės, todėl nebuvo nei turtingų, nei vargšų, nei valdovų, nei pavaldinių. Šie skirtumai pradėjo rasti vėliau, vystantis žmonių gebėjimui tobulinti darbo įrankius ir daugiau gaminti, kas įgalino atsirasti privačiai nuosavybei, žemdirbystei, mainams, teisei. Tačiau visa tai, ypač privati nuosavybė, pažeidė prigimtines žmogaus teises, nes apribojo galimybę laisvai naudotis gamtos gėrybėmis, kurios priklauso visiems, naudotis žeme, kuri nepriklauso niekam. Tai ardė pirmąją santarvę, gimdė nelygybę, konfliktus ir kovas. Turtinės nelygybės pagrindu išaugusios valstybės apribojo žmonių laisves, despotų akivaizdoje

visi žmonės buvo sulyginti savo beteisiškumu. Nuo pasaulio pradžios nėra buvę karaliaus, kuris nebūtų buvęs despotas.

Kad ir būdamas negailestingas savo meto visuomenės kritikas, Rousseau gerai suprato, kad istorijos raida nepakartojama, grįžti į pirmąją žmonijos būklę neįmanoma. Žmonės, įpratę naudotis civilizacijos teikiamais patogumais, nenorės jų atsisakyti. Tačiau praeitį reikia prisiminti tam, kad turėtume orientaciją, ieškodami išeities iš esamosios būklės, galvodami, kaip esamomis sąlygomis užtikrinti žmonių laisvę ir lygybę. Vienintelis kelias, darė išvadą Rousseau, susitarti, sudaryti visuomeninę sutartį, tokią, kuri įtvirtintų tarp žmonių visuomeninę sąjungą ir nevaržytų jų laisvės. Sutartį Rousseau apibūdino taip: „Kiekvienas iš mūsų savo asmenį ir visą savo galią paveda aukščiausiai bendrosios valios vadovybei; dėl to kiekvienas narys tampa neišskiriama visumos dalimi“ (Rousseau 1979: 149). Tai gali būti įgyvendinama valstybėje, kurioje formuojasi pilietinė tauta, turinti aukščiausią valdžią – suverenitetą. Tai piliečiams duoda teisę apriboti karalių valdžią arba juos nuversti. Politinis tokios sutarties įgyvendinimo būdas, šio mąstytojo nuomone, tiesioginė demokratija, kurioje įstatymai priimami dalyvaujant visiems piliečiams. Bet tokia demokratija įmanoma tik valstybėse, turinčiose nedaug gyventojų, ar nedideliuose administraciniuose vienetuose, kaip, pavyzdžiui, Šveicarijos kantonai. Rousseau neįvertino atstovaujamosios demokratijos, kurią įkūnijo britiškasis parlamentarizmas. Rousseau visuomeninės sutarties teorija, politinę valdžią kildinanti iš žmonių valios, buvo naujas žodis tuometinėje prancūzų politikos filosofijoje, padaręs žymų poveikį tos filosofijos raidai, svarbus žingsnis, vaduojantis iš feodalinės ideologijos.

Idealizuodamas pirmąją žmonijos būklę, Rousseau esmine dvasine žmogaus savybe laikė ne protą, bet jausmus, žmogus iš prigimties jam yra juslinė ir jausminė būtybė. Racionalumas nesuderinamas su gamta. Tikroji žmogaus vertė slypi ne proto gebėjimuose, bet širdyje, o širdies balsas yra sąžinės balsas, aiškiau nei protas pasakantis, kas gera ir kas bloga. Todėl, teigia mąstytojas, visais atvejais reikia vadovautis jausmais, nes jais pasikliaujantis žmogus yra atsparesnis neigiamam civilizacijos poveikiui ir gali išsaugoti dorovę.

Suprasdamas, kad neįmanoma grįžti prie pirmąsios gamtinės būklės, Ruso vis dėlto ieškojo būdų, kaip priartinti gyvenimą prie gamtos. Tai padaryti, jo nuomone, galima auklėjimo keliu, tačiau tam reikia keisti požiūrį į auklėjimo tikslus ir būdus, pirmiausia, atsisakyti feodalizmo laikams bū-

dingų autoritarinių auklėjimo metodų. Auklėjime, jo nuomone, svarbiausia ne ugdyti vaiką, skiepijant jam ką nors iš šalies, iš kultūros, bet plėtojant tai, kas slypi jo prigimtyje. Auklėjime būtina atsižvelgti į vaiko individualybę, nes kiekvienas asmuo yra savitas, pasižymi savitu jausmų pasauliu. Jausmų ir kūno, ne tik mąstymo, ugdymas ir turi būti pagrindinis auklėjimo tikslas. Svarbiausia – dorovinių, pilietinių savybių ugdymas. Būtina atsakyti bet kokios prievartos ir spaudimo vaiko asmenybei, priešingai, sudaryti sąlygas asmenybei atsiskleisti. Tikėjo auklėjimo visagalybe, laikydamas tai keliu į naują visuomenę, atsigręžusią į gamtą.

Šios Ruso idėjos susilaukė didžiausio populiarumo ne tik Prancūzijoje, bet ir kitose šalyse ir įkvėpė naujųjų amžių pedagogines reformas, kuriose vienas pagrindinių akcentų buvo atsisakymas autoritarizmo, dėmesys individualių prigimtinių pradų ugdymui. Pabrėždamas natūralumo ir jausmų svarbą žmonių ir visuomenės gyvenime, Ruso gręžėsi nuo Švietimo filosofijai būdingo racionalizmo, rengė idėjinę dirvą romantizmui, kuris XIX amžiuje Europos kultūros raidą pasuko nauja linkme.

Ruso pažiūrų originalumas išryškėja lyginant jas su anglų filosofo Tomo Hobso (Thomas Hobbes, 1588–1679) pažiūromis. Šis maždaug šimtu metų anksčiau iškėlė visuomeninės sutarties idėją, tačiau ją grindė kitokiais argumentais. Kaip ir Rousseau, savo samprotavimus jis pradėjo nuo pirmąsias žmonių būklės apibūdinimo. Tačiau ryškūs ir skirtumai tarp šių mąstytojų pažiūrų. Jeigu Rousseau pirmąsiai būklei būdingą natūralią žmonių lygybę laikė didžiausiu privalumu ir siektinu idealu, tai T. Hobbes priešingai – natūralią lygybę laikė blogybių šaltiniu. Svarbiausiame savo veikale *Leviatanas* (1651) T. Hobbes rašė, kad žmonės iš prigimties buvo iš esmės lygūs, kaip savo kūno galiomis, taip ir protiniais gebėjimais. Tačiau lygybė nereiškė darnios būsenos, priešingai, lygybė gimdė lenktyniavimą, kartu ir tarpusavio nepasitikėjimą dėl trijų siekių – pasipelnymo, saugumo ir šlovės. Tai kelia visų karą prieš visus, nebūtinai tiesiogine kautynių, greičiau nuolatinio nusi-teikimo kovoti prasme. Jeigu pagal Rousseau sampratą, pirmąsiai žmonės yra taikingi ir nesiekia sau gero kitų žmonių sąskaita, tai Hobbes priešingai, pirmąsioje būsenoje: „žmogus žmogui yra vilkas“. Dėl to žmonių negalima kaltinti, pati gamta juos išskyrė ir pastatė į tokią nepavydėtiną padėtį, kurioje visi yra pasirengę pulti vienas kitą.

Išeities iš tokios būklės galimybė slypi prote, kuriuo vadovaujantis galima susitarti ir įsteigti bendrą valdžią, kuri nustatytų visiems privalomus įstatymus, pagal kuriuos, vieni įsipareigoja valdyti, kiti – paklusti. Tai vienintelė įmanoma išeitis, nesant tokios valdžios, žmogaus gyvenimas „vienišas, skurdus, bjaurus, gyvuliškas ir trumpas“ (Hobbes 1999: 138). Kare, kuriame visi kariauja su visais, nėra vietos nei teisybei, nei neteisybei, nei teisingumui, nei neteisingumui. „Ten, kur nėra visiems bendros valdžios, nėra ir įstatymo, o kur nėra įstatymo, ten nėra neteisingumo“ – apibendrina anglų filosofas. Tokioje būsenoje jėga ir apgaulė yra svarbiausios dorybės. Teisingumas ir neteisingumas yra žmonių, gyvenančių ne vienvietėje, o visuomenėje.

VOKIEČIŲ XVIII-XIX AMŽIŲ FILOSOFIJA

Immanuelio Kanto kritinė filosofija

Vokiečių klasikinė (kritinė) filosofija yra laikoma ne tik vokiečių filosofijos viršūne, bet ir vienu aukščiausių Vakarų filosofijos pasiekimų, kurio idėjos darė reikšmingą poveikį daugelio šalių vėlesnei filosofijos, iš dalies ir politinio gyvenimo raidai. Tai buvo XVIII ir XIX amžių sandūra, kritinės minties ir sistemų kūrimo metas. Ši filosofija nebuvo vieninga srovė ar bendrų pamatinių principų saistoma mokykla, o ištisa originalių kūrybiškų mąstytojų plejada, kurių kiekvienas plėtojo savitą filosofinę pasaulio viziją, kurias vieną su kita siejo idėjinio artimumo ir tęstinumo ryšiai. Vokiečių klasikinės filosofijos pradininkas ir vienas iškiliausių kūrėjų buvo Immanuelis Kantas (1724–1804). Šiai minties žvaigždžių plejada taip pat priklauso Georgas Vilhelmas Friedrichas Hegelis (1770–1831), Johannas Gottliebas Fichtė (1762–1814), Friedrichas Vilhelmas Josephas Schellingas (1775–1854), Ludwigas Feuerbachas (1804–1872).

Tam, kad geriau suprastume klasikinės vokiečių filosofijos naujumą, jos vietą ir reikšmę filosofijos istorijoje, reikia pradėti nuo kiek ankstesnio filosofijos laikotarpio, įgijusio Apšvietos (Švietimo) vardą, su kuriuo vokiečių klasikinę filosofiją, ypač jos pradžią, daug kas sieja. Šis laikotarpis, dar vadinamas „kritinės filosofijos“, „proto amžiumi“, apėmęs beveik visą XVIII amžių, užbaigė Naujųjų laikų filosofiją, idėjiškai išreiškė feodalizmo pabaigą ir naujos epochos pradžią.

Prasidėjusi XVII amžiaus pabaigoje Anglijoje, kur buvo sukurtos pagrindinės teorinės Švietimo prielaidos, ši ideologija netrukus persimetė į Prancūziją, kuri ir buvo šalis, dėl kurios filosofų ir rašytojų darbų švietimo ideologija virto įtakingu intelektualiniu ir kultūriniu sąjūdžiu, padariusiu didžiulį poveikį Europos tautų kultūrai. Kiek vėliau Švietimo ideologija pasireiškė Vokietijoje, kur pagrindiniai jos kūrėjai buvo jau minėti klasikinės vokiečių filosofijos atstovai.

Švietimo ideologijos savitumą Vokietijoje lėmė kai kurie jos vidaus patdėtės bruožai. Lyginant su vakariniais kaimynais, Vokietija tuo metu buvo ekonomiškai ir politiškai silpniau išsivysčiusi, čia ilgiau užsilaikė feodalinis

santykių reliktai. Vienas iš relikto buvo šalies susiskaldymas į daugybę suverenių valstybėlių, kurias valdė vienas nuo kito nepriklausomi kunigaikštysčiai, kurfiurstai, grafai, kiekvienas jų buvo įvedęs savo tvarką, o liaudis kentė nuo valdovų savivalės. Visa tai buvo rimta kliūtis ne tik politinei, bet ir intelektualinei bei kultūrinei plėtrai.

Šalyje buvo gausu universitetų, tačiau nebuvo originalaus politinio mąstymo tradicijos, juose vyravo spekuliatyvioji metafizika, natūrfilosofija, juos vėliau pasiekdavo žinios apie naujausius mokslo pasiekimus. Skirtingai nei Prancūzijoje kilusi laisvamanybė ir antiklerikalizmas, sekuliarizavę viešąjį gyvenimą, Vokietijoje tebebuvo įtakinga religija, kaip katalikybė, taip ir protestantizmas, ypač šio atmaina – pietizmas – kuriame dvasingumo ugdymas buvo siejamas su socialiniais tikėjimo aspektais ir humanizmo idėjomis. Tuo pat metu buvo suvokiama, kad šaliai būtini socialiniai pokyčiai, kad šviesesnio, teisingesnio gyvenimo siekis nesuderinamas su prietaisais, neapykanta, fanatizmu. Vokiečių inteligentai gyvai domėjosi Prancūzijos revoliucija ir ją parengusiomis Švietimo idėjomis.

Tai formavo naują mąstyseną, esminiai jos akcentai buvo kritiškumas, pažangos idėja ir istorinis optimizmas. Tačiau šitai buvo ryšku ne tiek politinės veiklos, kiek teorinių apmąstymų srityje. Be to, ir politiniai tikslai kryo kiek kitokia negu Prancūzijoje linkme. Svarbiausias politinis vokiškojo Švietimo siekis buvo vieningos tautinės valstybės kūrimas, vadavimasis iš feodalinio susiskaldymo. Universitetuose buvo atsisakoma scholastinės mąstysenos, ieškoma naujų teorinių tikrovės apmąstymo būdų. Atėjo „didžiųjų sistemų“ kūrimo metas, jų autoriai įrodinėjo, kad socialiniai ir ideologiniai pokyčiai yra neišvengiami kaip dėsningas dvasios raidos padarinys. Todėl negalima trukdyti tam, kas turi atsirasti, bet, kita vertus, istorinio vyksmo nereikia dirbtinai greitinti, tad nėra būtina esamą santvarką keisti revoliucijos keliu.

Karaliaučiaus mąstytojas

Immanuelis Kantas gimė ir visą gyvenimą praleido Karaliaučiuje, biografų teigimu, nebuvo nutolęs nuo savo gimtojo miesto toliau kaip per septynias mylias. Spėjama, kad Kanto protėviai buvo atsikėlę iš Škotijos ir įsikūrę Prūsijoje, bet neatmestina ir jo lietuviškos kilmės versija, esama duomenų, kad jo prosenelis 1667 m. netoli Šilutės laikė smuklę. Karaliaučiaus universi-

tete Kantas baigė studijas, ten pradėjo dėstyti, perėjo visas universitetinės karjeros pakopas – nuo magistro iki profesoriaus ir rektoriaus. Savo gyvenimą jis organizavo taip, kad visas jėgas ir laiką galėtų skirti moksliniam ir pedagoginiam darbui, griežtai laikėsi nusistatytos disciplinos, kuri padėjo jam ne tik susidoroti su milžinišku darbo krūviu, bet ir įveikti sveikatos negalavimus. Atrodytų, kad toks gyvenimo būdas turėjo jį padaryti pedantišku ir nuobodžiu vokiečių mokslininku, bet taip neatsitiko, jis buvo plačių interesų, mėgo bendrauti, nevengė draugijų, nestokojo sąmojaus ir geros nuotaikos.

Ankstyvuojų, vadinamų ikikritiniu, mokslinės veiklos laikotarpiu jis domėjosi daugiausia matematika ir gamtos mokslais, svarbiausias šio laikotarpio darbas – *Visuotinė gamtos istorija ir dangaus teorija* (1775). Jame, remdamasis Newtono mechanikos dėsniais, iškėlė hipotezę, kad Saulės sistema, veikiant traukos ir atstotūmio jėgoms, susidarė iš judančių dalelių ūko, joms koncentruojantis į planetas ir jų palydovus. Tuo metu tai buvo naujas ir drąsus požiūris, padaręs spragą vyraujančioje metafizinėje natūrfilosofijoje, pagal kurią gamta neturi istorijos.

Pasiekęs jau brandaus amžiaus ir būdamas gerai susipažinęs su D. Hiumo (Hiumo), G. Leibnizo, J. J. Rousseau, kitų anglų ir prancūzų Švietimo filosofų darbais, Kantas pradėjo plėtoti savo filosofinę sistemą – įžengė į kritinį savo kūrybos laikotarpį. Kritika buvo kreipiama universitetuose vyravusios spekuliatyvosios metafizikos adresu. Siekdamas sukurti mokslinę filosofiją, Kantas iškėlė sau uždavinį ištirti mūsų sugebėjimą pažinti ir nustatyti proto galimybių ribas. Tų ribų nustatymą Kantas vadino kritika, dėl to visa jo filosofija buvo pavadinta kritine. Tai buvo grandiozinis uždavinys, kurį vykdymas Karaliaučiaus mąstytojas parašė pagrindinius savo darbus. Pagrindiniame savo veikale *Grynojo proto kritika* (1781) Kantas aiškino, kaip galimas pažinimas, veikaluose *Dorovės metafizikos pagrindai* (1785) ir *Praktinio proto kritika* (1788) dėstė etikos sampratą, veikale „Sprendimo galios kritika“ (1790) dėstė savo estetines pažiūras ir tikslingumo gamtoje sampratą. Buvo parašęs veikalų politikos, antropologijos ir kitais klausimais.

Aptariamojo laikotarpio Vokietijos, kaip ir kitų Vakarų šalių filosofijoje, daug dėmesio buvo skiriama pažinimo klausimų svarstymams, kurių probleminis kontekstas buvo dideliu mastu apibrėžtas jau daugiau kaip du šimtmečius trunkančios polemikos tarp racionalistų ir empiristų (sensualistų). Racionalistai laikėsi požiūrio, kad tikroji daiktų ir žmonių prigimtis atsiskleidžia

tik protui, kuris turi pažintinių galių, nepriklausomų nuo jutiminio suvokimo. Empiristai manė kitaip – žmonių ir daiktų prigimtį atskleidžia patirtis, o protas tik tvarko tuos duomenis, nepridėdamas iš esmės nieko naujo. Kaip jau minėta, empiristinės (sensualistinės) pozicijos laikėsi anglų ir prancūzų švietėjai. Kanto filosofijos originalumas pasireiškė tuo, kad joje įveikiamas racionalizmo ir empirizmo (sensualizmo) priešiškus, juos apribojant, bet kartu išsaugant ir jungiant.

Transcendentalinė estetika

Pagrindinį savo veikalą *Grynojo proto kritika* Kantas pradeda nuo pamatinių pažinimo prielaidų aptarimo, tokią prieigą, taip pat ir savo filosofiją vadina transcendentaline. Skiria tris pažinimo lygmenis. „Visas pažinimas prasideda nuo juslių, paskui pereina į intelektą ir užsibaigia prote, už kurį aukščiau mumyse nieko nėra apdoroti stebėjimo medžiagai ir pajungti jai aukščiausiam mąstymo vienumui“ (2, 266). Ir veikale atitinkamai skiriamos trys pagrindinės dalys – *transcendentalinė estetika*, *transcendentalinė analitika* ir *transcendentalinė dialektika*, kuriose ieškoma atsakymo į tris pamatinius klausimus: 1. Kaip galima grynoji matematika? 2. Kaip galimas grynasis gamtos mokslas? 3. Kaip galima metafizika kaip mokslas?

Apriorizmas. Erdvė ir laikas

Sakydamas, kad visas pažinimas prasideda nuo jutiminio patyrimo, Kantas kartu parodo, kad mūsų žinojimas vien juo nepaaiškinamas ir į jį nesuvedamas. Jutiminio patyrimo keliu, taigi, *a posteriori*, įgyjamas žinojimas teikia žinių apie atskirus ir atsitiktinius dalykus, bet negali nieko pasakyti apie tai, kas visuotina ir būtina. Žinojimas apie tai plaukia iš grynojo proto gebėjimų, vadinasi, įgyjamas *a priori*, tai yra iki patyrimo ir nepriklausomai nuo patyrimo. Tai žinojimas to, kas visuotina ir būtina, negalintis nieko pasakyti apie tai, kas atskira ir atsitiktina. *A priori* žinojimą Kantas skiria nuo įgimto žinojimo, apie kurį kalbėjo racionalistai. Skirtumas toks, kad, pirma, apriorinės yra tik žinojimo formos, o ne turinys, kuris visiškai priklauso nuo patyrimo. Tai ir yra grynasis žinojimas. Antra, ikipatyriminės žinojimo formos nėra įgimtos, bet įgyjamos netiesioginės patirties keliu kaip tai, kas yra nusistovėję ilgoje žmonijos pažinimo istorijoje.

Žvelgdamas kitu aspektu, Kantas skiria analitinius ir sintetinius sprendinius. Analitiniai sprendiniai paaiškina tik tai, kas mažoma subjekto sąvokoje, nepridedant nieko naujo ir neišplečiant žinojimo. „Kai sakau „Visi kūnai tįsūs“, aš nę kiek neišplečiu savosios kūno sąvokos, o tik ją išskaidau, nes tįsumas tikrai įeina į šią sąvoką dar iki sprendinio, nors ir nėra aiškiai pasakytas; taigi, šis sprendinys yra analitinis“ (Kantas 1972: 42). Sintetiniai yra tokie sprendiniai, kurių predikatas pasako kažką nauja apie subjektą – tai, ko nėra subjekto sąvokoje, taigi, išplečia žinojimą. Pavyzdžiui, kada sakau: „Vakar lijo“, pasakau kažką nauja, nes vakar dienos sąvoka neturi nieko bendro su lietumi, taigi, šis sprendinys yra sintetinis.

Toliau dėstydamas savo mintis, Kantas teigia, kad sintetiniai sprendiniai yra patyrimo sprendiniai, todėl jie visada *aposterioriniai*, o analitiniai sprendiniai, priešingai, yra *aprioriniai*, vadinasi, nuo patyrimo nepriklauso. Bet yra dar viena sprendinių rūšis – *aprioriniai sintetiniai*. Jie ypatingi tuo, kad išreiškia būtinumą ir visuotinumą ir išplečia žinojimą. Pagrindinė problema, kurią Kantas sprendžia, ir yra – kaip tokie sprendiniai galimi, kaip apie subjektą galima pasakyti tai, ko nėra jo sąvokoje ir kas neįyla iš patyrimo. Kaip tik tokie sprendiniai itin svarbūs mokslui. Visi pamatiniai matematikos, gamtamokslinių teorijų teiginiai – aksiomos, postulatai, dėsniai – Kanto teigimu, yra aprioriniai sintetiniai. Jie turi būtiną ir visuotiną reikšmę ir nepriklauso nuo patyrimo. Apie filosofiją, vadinamą metafizika, Kantas kalba atsargiai – nori patikrinti, ar ji yra mokslas, tai yra, ar ji remiasi visuotiniais ir būtiniais principais.

Apriorinių sintetinių sprendinių galimumo aiškinimui pirmiausia yra skirta transcendentalinė estetika, kurioje parodoma, kad apriorinė juslinio patyrimo prielaida – erdvės ir laiko sąvokos. Analizuodamas šias sąvokas, Kantas parodo, kad matematinio pažinimo ypatumas yra tas, jog jis savo sąvoką iš pradžių turi pateikti stebėjime, tačiau aprioriniame, taigi gryname, o ne empiriniame. Tai yra tokiam stebėjime, kuriame nėra nieko, išskyrus jutimiškumo formą. Tokia forma ir yra erdvė. Jos sąvoka nėra išvedama iš išorinio patyrimo, nėra empirinė, o apriorinė. „Erdvė yra būtinai apriorinis vaizdinys, sudarantis visų išorinių stebėjimų pagrindą. Niekada negalima įsivaizduoti, kad nėra erdvės, nors visiškai galima mąstyti, kad joje neaptinkama objektų“ (Kantas 1982: 76). Panašiai ir laikas nėra empirinė sąvoka, nėra išvedama iš kokio nors patyrimo. „Juk pats vienalaikiškumas arba nuoseklumas

laike netgi nebūtų suvokiami, jei suvokimo pagrindo nesudarytų apriorinis laiko vaizdinys“ (Kantas 1982; 80). Jeigu erdvės vaizdinys yra siejamas su išoriniu patyrimu, tai laikas yra ne kas kita, kaip mūsų vidinių būsenų stebėjimo forma.

Taip Kantas įrodo, kad erdvė ir laikas yra tie stebiniai, kuriais grynoji matematika grindžia visus savo pažinimus ir sprendinius. Geometrija ima pagrindu grynąją erdvės stebinį, aritmetika savąsias skaičių sąvokas sukuria nuosekliai laike pridėdama vienetų. Grynoji matematika, kaip apriorinis sintetinis žinojimas, yra galimas tik todėl, kad liečia jutimų objektus, kurių empirinis stebėjimas grindžiamas grynaisiais erdvės ir laiko stebiniais. Tai, gi, aiškindamas, kaip galima grynoji matematika ir grynoji gamtotyra, Kantas priėjo išvadą, kad erdvė ir laikas yra ne objektyvios pasaulio savybės, bet apriorinės daiktų stebėjimo formos, nustatančios mūsų empirinio pažinimo galimybių ribas. Bet klausimo, kaip erdvės ir laiko įžvalgos atsiranda, Kantas iki galo nepaaiškino. Kita vertus, Kantas niekada neatsisakė savo anksčiau iškeltos kosmogonijos hipotezės, kuri aiškino, kad erdvė ir laikas yra neabejotina realybė.

Transcendentalinė analitika

Šioje pagrindinio savo veikalo dalyje Kantas aiškina juslinio patyrimo ir mąstymo santykį. Erdvės ir laiko intuicijos, teigia jis, tėra tik pirminės apriorinės pažinimo sąlygos, jų nepakanka, kad iš patirties ateinantys duomenys transformuotųsi į konkrečias žinias apie pasaulį. Dar būtina konstruktyvi intelekto, turinio apriorinio pažinimo gebėjimą, veikla. Intelekto lygmeniu vyksta patirties duomenų ir loginio mąstymo sintezė, kurios padarinys yra žinios apie daiktus.

Intelektas ir kategorijos

Toks požiūris buvo neabejotinai naujas žingsnis tuometinėje pažinimo filosofijoje. Kad tai geriau suprastume, reikia dar kartą prisiminti teorines kantiškojo apriorizmo prielaidas. Per visą XVII amžių, kaip jau minėta, varžėsi du skirtingi požiūriai į pažinimą – empirizmas (sensualizmas) ir racionalizmas. Pirmosios pakraipos šalininkai laikėsi požiūrio, kad pagrindinis vaidmuo pažinime tenka jusliniam suvokimui, o protas tik

grupuoja ir jungia suvokimo duomenis („Prote nėra nieko, ko nebūtų buvę juslės“, –teigė Lockas). Racionalistai teikė viršenybę loginiam mąstymui, juslinis suvokimas, jų nuomone, teikia tik drumstą išpūdžių srautą, kuris aiškiomis žiniomis virsta tik apšviestas proto šviesos. Kantas pabrėžė, kad neteisūs nei vieni, nei kiti, nes nė vienam iš šių pažintinių gebėjimų negalima suteikti pirmumo kito atžvilgiu. Be jusliškumo mums nebūtų duotas joks daiktas, o be proto – nė vienas negalėtų būti mąstomas. Pažinimas yra jusliškumo ir loginio mąstymo sintezė, prasidedanti jau juslių lygmeniu. Padrika stebėjimo išpūdžių įvairovė „sugriebiama“ į vieningą vaizdinį, šis iš karto atgaminamas atmintyje ir galiausiai dėl „percepcijos“, atpažįstamas vaizdinio tapatumas juslinius išpūdžius sukelusiam reiškiniui. Tai vyksta pasitelkiant „grynąją vaizduotę“, turinčią apriorinio pažinimo galią. Pažinimo sintezė užsibaigia, kai intelekto kuriamos logikos kategorijos pakelia netvarkingus patyrimo išpūdžius į aiškumo ir tikrumo lygmenį, suteikia jiems sistemiską pobūdį.

Intelektinės kategorijos skirstomos į keturias grupes:

- pagal *kiekybę* – vienumas (matas), daugis (dydis), visybė (visuma);
- pagal *kokybę* – realumas, neigimas, apribojimas;
- pagal *santykį* – substancija, priežastis, bendravimas;
- pagal *modalumą* – galimybė, egzistavimas, būtinumas (Kantas 1972: 87–88).

Kategorijos sudaro savotišką pamatinių sąvokų tinklą, kuris tarsi „uždedamas“ ant patyrimo duomenų srauto, ir dėl to mūsų pažinime išnyra tam tikra tvarka išsidėstę reiškiniai. Tai reiškia, kad intelekto kategorijų turinys – *vienumas*, *priežastis*, *būtinumas* – realiai neegzistuoja, o egzistuoja tik mums, yra tik mūsų apriorinių pažinimo formų padariniai. Kitaip pasakius, mes negalime pasaulio matyti kitaip, o tik per savo proto kategorijų „akinius“. Pagrindinė šitokio aiškinimo prielaida yra apriorizmo koncepcija, kurią pats Kantas laikė *kopernikišku perversmu filosofijoje*. Iš tiesų, pagal šią koncepciją pripažindamas ir sintetindamas juslinės patirties ir loginio mąstymo lygmenis, Kantas išsprendė empirizmo (sensualizmo) ir racionalizmo priešpriešą. Intelekto kategorijos – tai savotiška apriorinė konstrukcija, kuri padeda juslinės patirties duomenis tarsi plyteles sujungti į vieningą žinojimo statinį.

Reiškiniai ir daiktai savaime (noumenai)

Bet klystume, manydami, kad juslinių įspūdžių ir intelekto kategorijų sintezė duoda mums tikrą daiktų pažinimą. Daiktai, tokie, kokie išnyra mūsų pažinime, tėra tik *reiškiniai*, teigia Kantas, suponuoti mūsų apriorinių stebėjimo formų. Kitaip tariant, mes pažįstame tik tai, kas ir kaip mums „reiškiasi“ mūsų patirties galimybių ribose. Bet lieka nepažinta ir nepažini daikto pusė – „daiktas savaime“ (*noumenas, Ding an sich*), kuris mums niekaip nesireiškia. Kiek besigilintume į reiškinių gelmę, vis tiek negalėsime sužinoti, kokie daiktai yra patys savaime. Pažįstame tik tai, kaip daiktai mums atrodo mūsų pažintinių gebėjimų ribose. Aprėpiame tik tą tikrovės dalį, kuri mums duota mūsų juslinėje patirtyje.

Taigi, pagal Kanto aiškinimą, mes negalime pasakyti, koks pasaulis yra savaime, bet tik tai, koks jis mums atrodo. Toks pažinimo aiškinimas duoda pagrindą kaltinti Kantą agnosticizmu, nors pats jis tokiu savęs nelaikė, vertino mokslą ir tikėjo jo pažanga. Pripažino, kad pažinimo apimtis, kaip ir žmogaus patirties ribos, nuolatos plečiasi, vis dėlto jos visiškai išnykti negali, nes yra lemiamos mūsų apriorinių erdvės ir laiko intuicijų.

Transcendentalinė dialektika

Protas ir idėjos

Kuriantis kategorijas intelektas neišsemia visų pažinimo galimybių. Aukščiausia pažintinė galia yra protas, pasižymintis gebėjimu, nesiremiant patyrimu, vienus teiginius išvesti iš kitų, klausti ir daryti sprendimus apie dalykus, esančius už patirties ribų. Intelekto lygmeniu vyksta mokslinė pažintinė sintezė, o protas yra grynojo mąstymo, filosofijos lygmuo.

Intelekto pažintinės formos yra sąvokos (kategorijos), o grynasis protas sukuria ypatingas apriorines sąvokas, kurias galime pavadinti grynosiomis proto sąvokomis, arba transcendentalinėmis idėjomis (Kantas 1982: 280). Idėja, pagal Kantą – tai tokia sąvoka, kuri stebėjime neturi savo adekvataus objekto. Protas neturi tiesioginio sąlyčio su patirtimi, jis nukrypęs į intelektą, rengia jam veiklos lauką. Tačiau proto netenkina reiškinius sisteminančios intelekto žinios, jis nori išeiti anapus reiškinių ir pažinti daiktus pačius savaime. Taip kylama į filosofijos (metafizikos) lygmenį. Intelekto kategorijų pagrindu protas sukuria maksimaliai bendras sąvokas, išeinančias už patir-

ties ribų, išplėtoja bendruosius principus, kuriuos intelektas ir jam būdinga sprendimo galia pritaiko pavieniams atvejams. Taigi, protas atlieka pažini-me reguliuojančią funkciją, nukreipia intelektą į tam tikrus tikslus, kelia jam uždavinius. Intelektas savo ruožtu reikalauja būti papildomas proto, nes jis pažįsta ribotai, jam neprieinamas galutinis tikslas.

Protas kelia tris pamatines transcendentalines idėjas, sudarančias metafizikos pamatą. Psichologijoje – sielos, kaip vientisos nemirtingos substancijos, visų subjekto dvasinių išgyvenimų pagrindo, idėja. Kosmologijoje – visatos, kaip visų reiškinių visumos, idėja. Teologijoje – Dievo idėja, kuri teologijoje suprantama kaip „...daiktas, kuriame glūdi visko, kas gali būti mąstoma, galimybės aukščiausia sąlyga“ (Kantas 1982; 288). Intelektas, net jeigu naudotųsi visais jam įmanomais samprotavimais, negalėtų net apytikriai nušviesti šių idėjų turinio ir nubrėžti atitinkamų mokslų plano.

Toks užmojis yra „grynojo proto grynasis produktas“. Bet ir grynasis protas nėra visagalis – negali savo idėjų kaip ir jas atitinkamų mokslų pagrįsti. Sielos buvimas nėra įrodomas, nes neįmanoma pagrįsti nei jos nematerialumo, nei nedalumo, nei nemirtingumo. Sielos idėja yra tik tikėjimo objektas. Neįveikiami sunkumai protui kyla ir mėginant apibūdinti visatą kaip visumą. Čia protas pradeda prieštarauti pačiam sau, nes susiduria su antinomijomis, tai yra vienas kitą šalinančiais, vienodai įtikinančiais, kaip ir vienodai neįtikinančiais teiginiais – *tezėmis* ir *antitezėmis*.

Tezė: Pasaulis turi pradžią laike ir ribas erdvėje.

Antitezė: Pasaulis neturi pradžios laike ir ribų erdvėje.

Tezė: Viskas pasaulyje yra arba paprasta, arba susideda iš paprastų dalių.

Antitezė: Niekas pasaulyje nėra nei paprasta, nei susideda iš paprastų dalių.

Tezė: Pasaulyje yra laisvė.

Antitezė: Pasaulyje nėra laisvės, bet viskas vyksta pagal gamtos dėsnius.

Tezė: Pasaulio prigimčiai būdinga, kad yra būtina esybė – arba kaip jo dalis, arba kaip priežastis.

Antitezė: Niekur nėra jokios besąlygiškos būtinos esybės – nei pasaulyje, nei už pasaulio – kaip jo priežasties.

Tai amžinos neišsprendžiamos problemos, protas neištengia nei įrodyti, nei paneigti nei tezės, nei antitezės. Negalimumą Kantas įrodo, parodydamas

priešingo atvejo negalimumą. Aptardamas pirmąją tezę, jis leidžia suprasti, kad pasaulis neribotas laike. Bet tokiu atveju kiekvienas begalinio laiko momentas pasirodo esąs ribotas žvelgiant iš dabarties, o tai prieštarauja begalybės idėjai. Įrodinėjant antitezę, suvokiama, kad pasaulis ribotas laike. Bet tada tenka pripažinti, kad buvo kažkoks „tuščias“ laikas, kai pasaulio dar nebuvo. Kantas vis dėlto matė tam tikrą antinomijų sprendimo galimybę. Kadangi erdvė ir laikas yra ne realūs tikrovės atributai, o tik subjektyvūs sąvokiniai, tai dvi pirmosios antinomijos netenka savo objektų. Vadinasi, nei tezė, nei antitezė nėra tiesa.

Kitaip yra su trečiąja ir ketvirtąja antinomijomis, jos abi yra teisingos. Svarbiausia yra trečioji. Taip, reiškinių pasaulyje iš tiesų nėra laisvės, viskas griežtai determinuota. Bet žmogus, kaip protinga būtybė, turi laisvą valią ir gamtinis determinizmas neturi jam galios. Žmogus gyvena dviejuose pasauliuose: jis yra jutiminio pasaulio dalis, gyvuojanti pagal jo dėsningumus, taigi, yra reiškiny. Bet žmogus yra ir noumenas, daiktas savaime, pakylantis virš jusliškumo ir kryptantis link idealo. Todėl žmogus laisvas, o laisvę Kantas supranta ne kaip savivalę: „noriu – darau vienaip, noriu – kitaip“, bet kaip sąmoningą paklusimą pareigai.

Aiškindamas ketvirtąją antinomiją, Kantas teigia, kad reiškinių pasaulyje, kur viską lemia gamtinis determinizmas, „būtinai esybei“ nėra vietos. Dievo vieta – noumenų pasaulis. Bet apie jį mes nieko negalime žinoti. Kantas griežtai kritikuoja scholastinius Dievo buvimo įrodymus – *ontologinį*, *kosmologinį* ir *fizioteologinį*. Ontologinio įrodymo argumentacija tokia: apie Dievą mąstome kaip apie tobuliausią būtybę, bet jeigu tokiai būtybei nėra būdinga būtis – mūsų mąstyme atsiranda prieštaravimas. Taigi, Kantas parodo, kad mėginimai iš sąvokos išvesti būtį – klaidingas kelias. Iš pasaulio buvimo fakto daryti išvadą apie Dievą, kaip jo priežasties buvimą, kaip teigia kosmologinis argumentas, taip pat klaida – priežastingumo principą, galiojantį tik reiškinių pasaulyje, beprasmiška mėginti pritaikyti anapus patirties ribų. Ta pačia klaida remiasi ir fizioteologinis įrodymas, kuris iš pasaulio tvarkos daro išvadą apie jo kūrėjo buvimą. Taigi, pagal Kantą, Dievo buvimo įrodyti neįmanoma, bet, kita vertus, taip pat neįmanoma įrodyti, kad Dievo nėra.

Jeigu Dievo buvimo įrodyti neįmanoma, Dievą galima tikėti. Tikėjimas, Kanto požiūriu, lyginant su žinojimu, yra žemesnis tikrumo lygmuo. Tikėjimo atveju sprendimo tikrumas pagrindžiamas tik subjektyviai, o ob-

jektyvus pagrindimas lieka nepakankamas. O žinojimo atveju sprendimai yra pagrindžiami subjektyviai ir objektyviai. Įrodydamas proto idėjų nepagrįstumą, Kantas įrodo ir metafizikos kaip mokslo negalimumą. Jeigu proto idėjų neįmanoma įrodyti, jų neįmanoma ir paneigti. Todėl mąstytojas daro išvadą, kad šios idėjos, esančios ne teorinio proto, bet tikėjimo dalykai. Šios idėjos atgyja Kanto etikoje.

Etika

Kategorinis imperatyvas

Savo sudėtingą pažinimo teoriją Kantas laikė tik paruošiamuoju darbu moralės filosofijai, kurią dėstė pirmiau minėtuose veikaluose. Etikoje Kantas taip pat ieško besąlyginio, apriorinio principo, kuriuo remiantis būtų galima apibrėžti žmogaus veiksmų moralinę vertę. Bet toks principas neturi priklausyti nuo empirinių veiksmų, turi būti grynai formalus ir autonomiškas. Vadinasi, neturi būti siejamas nei su konkrečiomis aplinkybėmis, nei su motyvais, kuriais žmonės paprastai vadovaujasi, nei su individualiais žmogaus savitumais. Siejamas su koku nors konkrečiu turiniu toks principas nustotų buvęs besąlyginis ir taptų reliatyvus. Dėl to Kantas atmeta tuo metu populiarią, ypač Anglijoje, utilitaristinę etiką, nes ji vadovaujasi naudingumo principu, atmeta ir religinę etiką, nes jos principai taip pat nėra autonominiai, o vedami iš Apreiškimo.

Mąstytojas daro išvadą, kad moralės pamatas gali būti tik vienintelis besąlygiškai vertintinas dalykas – gera valia, ji visada yra gėris. Visi kiti geri dalykai – materialinės gėrybės ar net gera sveikata gali virsti blogiu. Kantas skiria dvi gerų veiksmų rūšis –veiksmai, kuriuos žmonės atlieka iš polinkio ar pomėgio, ir veiksmai, kurie atliekami iš pareigos, net ir prieštaraujant polinkiams. Pirmieji veiksmai yra tik legalūs, jie nei moralūs, nei amoralūs, moralūs yra tik antrieji. Vadinasi, tik toks elgesys yra moralus, kuris atliekamas vien iš pareigos. Asmeninės laimės siekimas priskiriamas polinkiams, todėl pašalinamas iš moralaus elgesio motyvų. Etinį reikalavimą besąlygiškai vykdyti pareigą Kantas vadina *kategorišku imperatyvu*. Tai visuotinis ir būtinas moralės dėsnis, reikalaujantis iš kiekvieno elgtis taip, kad jo asmeninio elgesio taisyklė galėtų pasidaryti visuotiniu elgesio dėsniu. Vienu svarbiausių kategorinio imperatyvo aspektų Kantas laikė pareigą kitam žmogui, sakydamas,

kad kiekvienas žmogus privalo elgtis taip, kad žmonija, kaip jo savo paties asmenyje, taip ir kiekvieno kito asmenyje, visada būtų tikslas, niekada nebūtų tik priemonė.

Nesunku pastebėti, kad dėmesys kiekvieno asmens besąlygiškai vertei Kanto etikoje yra išreiškiamas kraštutinai abstrakčia forma, nieko nesakančia apie konkrečias asmens vertę užtikrinančias sąlygas. Kita vertus, neabejotina, kad toks požiūris yra humanistinės Švietimo ideologijos išraiška, susidariusi dėl Rousseau ir kitų prancūzų švietėjų idėjų poveikio.

Georgo Hegelio panlogistinis idealizamas

Jeigu Imanuelis Kantas yra laikomas vokiečių klasikinės filosofijos pradininku, padariusiu filosofijoje „kopernikišką perversmą“, tai Georgo Hegelio, paskutinio sistemų kūrėjo Vakaruose, idealistinė sistema yra vertinama kaip vokiečių klasikinės filosofijos viršūnė, turėjusi daug pasekėjų ir padariusi reikšmingą poveikį ne tik tolesnei filosofijos, bet ir daugelio šalių visuomeninio politinio gyvenimo raidai.

Hegelis gimė 1770 m. Štutgarte, Tiubingeno universitete studijavo filosofiją ir teologiją, dėstė filosofiją keliuose Vokietijos universitetuose, buvo Berlyno universiteto rektorius. Mirė 1831 m. epidemijos metu. Buvo nepaprastai kūrybiškas, parašė daug veikalų, iš kurių svarbiausi: *Dvasios fenomenologija* (1807), *Filosofijos mokslų enciklopedija*, kurią sudaro trys dalys – *Logika*, *Gamtos filosofija* ir *Dvasios filosofija*. Ši skaidoma taip pat į tris dalis – *Subjektyviąją dvasią*, *Objektyviąją dvasią* ir *Absoliučiąją dvasią*.

Veikalų pavadinimai rodo, kad mąstytojas sukūrė universalią filosofinę sistemą, aiškinančią gamtą ir kultūrą, istoriją ir dabartį, siekdamas ją padaryti mokslų mokslu. Kaip sisteminėje filosofijoje buvo įprasta, Hegelis ieškojo teorinio pagrindo kaip išeities taško, nuo kurio galėtų pradėti plėtoti savo sudėtingą ir vietomis gana miglotą sistemą, aiškinančią neaprepiamą universumo įvairovę. Tokiu pagrindu jis pasirinko loginį mąstymą, o šio kontekste, pačią bendriausią - *būties* - sąvoką, kaip pradinę *absoliučiosios idėjos* vystymosi etapą. Toks požiūris yra vadinamas panlogistiniu, reiškiančiu, kad būtis ir sąvoka iš esmės sutampa, būties pagrindas yra logika, absoliučiosios idėjos loginių kategorijų sklaida. Tokį požiūrį reziumuoja garsusis teiginys: „visa, kas protinga, yra tikra, ir visa, kas tikra – protinga“. Taigi, nuo seno

filosofijoje įvairiai traktuojamą idealiojo ir materialiojo pradų, minties ir daikto dualizmo problemą Hegelis sprendė vienareikšmiškai idealybės nau-dai, įrodinėdamas, kad būties pagrindas yra loginis, tai yra, idealus. Todėl Hegelio filosofija dažnai ir yra įvardijama kaip *panlogistinis idealizmas – ob-jektyviojo idealizmo atmaina..*

Vystymasis – būties atributas

Būties problema filosofijoje yra tiek pat sena, kiek ir pati filosofija, seni ir aiškinimo skirtumai. Jeigu senovės graikų, pirmiausia, Parmenido, Pla-tono filosofijoje buvo išplėtotas požiūris, kad būtis („yra tik būtis, nebūties nėra“, amžinosios idėjos) yra iš esmės nekintanti ir amžina, Hegelis teigė, kad esminis būties atributas yra kismas, vystymasis, būtis absoliučiosios idėjos pavidalu nepaliaujamai vystosi, kas reiškia, kad vystosi mąstymas, gamta, vi-suomenė, kultūra. Vystymasis yra dėsningas ir kylantis, bet ne kaip tiesiaeigis judėjimas nuo žemesnių prie aukštesnių būsenų, o kaip dialektiškas, tai yra kaip viduje prieštaringų, bet vienas iš kito plaukiančių ciklų seka. Kiekvienas ciklas susideda iš trijų dėmenų: *tezės – antitezės – sintezės* – sudarančių sąry-šingą *triadą*. Dialektinis ryšys reiškia tokią kitimo seką: – antitezė paneigia tezė, sintezė – antitezė, ir aukštesniu, sintetinančiu lygmeniu pakartoja tezė. Tokia triadiška dėmenų seka, reiškianti, kad visa, kas egzistuoja, vystosi dėl vidinių prieštaravimų, sudarė Hegelio *dialektinio metodo* branduolį.

Kaip dialektinis metodas reikalauja, savo sistemą Hegelis plėtoja kaip tri-jų dalių - *logikos, gamtos filosofijos ir dvasios filosofijos* seką. Logika – mokslas apie grynai loginį absoliučiosios idėjos vystymąsi; gamta traktuojama kaip išorinė idėjos tikrovė, jos eksteriorizacija; dvasia – kaip eksteriorizacijos „nu-ėmimas“ ir idėjos grįžimas į save pačią. Kiekviena iš šių dalių, savo ruožtu, taip pat skaidosi į tris vystymosi etapus, kiekvienas jų – vėl į tris, pagal jau minėtas *tezės – antitezės – sintezės* principus.

Priimdamas kantiškąjį intelekto ir proto skyrimą, Hegelis teigia, kad in-telektas, nors yra būtina mąstymo raidos pakopa, turi mažiau gebėjimo pakilti iki filosofinio lygmens. Mąstyti intelekto kategorijomis, kaip tai yra gamtos moksluose, matematikoje ar ikifilosofinėje mąstysenoje, reiškia mąstyti ne-dialektiškai, operuojant fiksuotos reikšmės sąvokomis formaliosios logikos

rėmuose. Tik proto lygmenyje skleidžiasi filosofinis, tai yra dialektinis mąstymas, pasireiškiantis sąvokų perėjimu iš vienos į kitą, peržengiant jų skirtumus.

Itin svarbus Hegelio dialektikoje yra teiginys, kad pasaulio vystymosi eigoje *logiškumas ir istoriškumas* sutampa. Todėl, kas yra pirmiausia ir svarbiausia loginėje mokslo sistemoje, tas turi būti pirmiausia ir mokslo istorijoje. Idėjos vystymosi išeities pagrindu paėmęs pagrindu *būties sąvoką*, Hegelis parodo, kad būtis, kaip tokia, yra pati abstrakčiausia, taip pat ir skurdžiausia sąvoka, nes apie minties objektą mes pradžioje žinome tik tai, kad jis „yra“. Tai ne kas kita, kaip grynoji būtis, kurios neįmanoma nei stebėti, nei įsivaizduoti. Tai būtis, neturinti jokių apibrėžimų, todėl yra tolygi *niekui*. („Grynoji šviesa prilygsta grynajai tamsai“, – palygindamas pastebi Arvydas Šliogeris). Bet jeigu grynoji būtis yra tolygi niekui, kaip ir atvirkščiai, ir nė viena, nė kita šių sąvokų negali būti atskirai, neišvengiamas jų perėjimas iš vienos į kitą. Todėl gryniosios būties sąvoka, kaip tezė, lengvai pereina į savo priešybę – *nieko* sąvoką, kaip antitezę. Iš to gimsta trečiasis dėmuo – *tapsmas*, kaip sintezė, „nuimanti“ dviejų ankstesnių dėmenų priešpriešą, juos sintetindama.

Filosofijos istoriją Hegelis pasitelkia kaip argumentų, įrodančių tokios sąvokų sekos aiškinimo pagrįstumą, aruodą. Parodo, kad filosofijos istorija nėra atsitiktinių nuomonių kaita, juo labiau paklydimų rinkinys, tačiau dėsningas, kylančios krypties minties judėjimas, įkūnijantis vienas iš kito plaukiančius *Absoliučiosios idėjos* vystymosi etapus.

Tokią filosofijos istorijos viziją vokiečių mąstytojas pradeda dėstyti apžvelgdamas senosios filosofijos raidą: elejiečių (Parmenidas) mokykloje buvo iškelta gryniosios būties mintis, Rytų kultūroje (budizme) atsirado jai priešpatatyta nieko idėja, o Herakleitas šias sąvokas susiejo *judėjimo* idėja. Sąvokų judėjimą aiškindamas toliau, Hegelis parodo, kad tapsmas įsikūnija konkrečia esamąja būtimi – atsiranda *kokybė* – visa, kas realu, yra kokybiškai apibrėžta. Kokybinis apibrėžtumas reiškia ribas, kurios suponuoja *kiekybinį* apibrėžtumą. Nenutrūkstantys kiekybiniai pakitimai, keičia kokybę, kurioje kaupiasi nauji kiekybiniai pokyčiai. Kada jie pasiekia tam tikrą ribą, kuri plačiau apibūdinama nagrinėjant *saiko* kategoriją, įvyksta kokybinis šuolis. Saiko sąvokos apibūdinimas sudaro galimybę aiškinti *esmę*, o toliau, naudojant tą patį dialektinį triadų metodą, aiškinti ir kitas kategorijas.

Idėjos antitezė – gamta

Saiko kategorijomis sąvokų vystymuisi pasiekus savo ribą, absoliučioji idėja „išsemia“ savo logines galimybes ir materializuojasi – pereina į savo priešybę – gamtą. Taip prasideda antrasis idėjos vystymosi etapas – antitezė. Tai nagrinėjama gamtos filosofijoje. Hegelis plačiau nepaaiškina, kaip absoliučioji idėja pereina į gamtą, todėl šį virsmą galima suprasti religine prasme, kaip dieviškos kūrybos aktą. Gamtos filosofija taip pat skirstoma į tris etapus – mechaniką, fiziką ir organiką, o šios skaidomos į smulkesnes triadas. Mechanikoje nagrinėjamas laikas, erdvė, materija, judėjimas, visuotinė trauka. Sutikdamas su Kantu, erdvę ir laiką Hegelis apibūdina kaip jusliško stebėjimo formas. Fizikoje apibūdinama šviesa, šiluma, garsas, nuo jų einama prie elektros ir cheminių junginių aiškinimo. Visur laikomasi dialektinio triadų metodo. Organikoje aiškinami geologijos, botanikos ir zoologijos reiškiniai, daug dėmesio skiriama individo ir rūšies santykiui, teigiama, kad gyvūnijos pasaulyje individai tik kiekybiškai dauginasi, netobulėdami kokybiškai, o dauginimosi tikslas – rūšies išlikimas.

Idėja „grįžta į save“ – dvasios filosofija

Gamtinis absoliučiosios idėjos vystymosi etapas užsibaigia su žmogaus atsiradimu, prasideda trečiasis – visuomeninis kultūrinis etapas, kuriame idėja grįžta į sau artimą sferą ir atpažįsta pati save kultūros formomis. („Dvasia yra gamtos tiesa“). Tai nušviečiama dvasios filosofijoje, kurios turinį sudaro įvairios žmogaus dvasinės veiklos sritys. Dvasios filosofija taip pat pagal triados principą skaidoma į tris pakopas – subjektyviąją dvasią, objektyviąją dvasią ir absoliučiąją dvasią.

Subjektyvioji dvasia

Subjektyviosios dvasios vystymasis skaidomas taip pat į tris dalis: antropologiją, fenomenologiją ir psichologiją. Antropologijoje kalbama apie sielą. Pradžioje siela apibūdinama kaip gamtinis reiškinys (jaučiančioji siela ir pan.), toliau – kaip įkūnyta dvasinė esybė, per kūną galinti išreikšti pati save, kaupti patirtį ir veikti. Nesunku suprasti, jog tai ne kas kita, kaip žmogaus siela, pasiekusi sąmoningumo lygmenį. Fenomenologija ir psichologija skirtos individo subjektyvumo analizei. Apibūdinami suvokimas, supratimas, troški-

mai, atmintis, savimonė, temperamentas, charakteris ir kitos subjektyvumo būsenos bei formos, siejant jas su individų amžiaus ir lyties ypatumais.

Nušviečiant Hegelio žmogaus filosofiją, svarbu pastebėti, kad žmogaus dvasinė raida joje nušviečiama ne individualybės, bet visuotinės požiūriu, tai yra, atskiro individo vystymasis traktuojamas kaip visos žmonijos dvasinio vystymosi momentas. Pagal šitokį aiškinimą, individas savo raidoje tik pakartoja žmonijos istorinio vystymosi stadijas. Vadinas, individas vystosi ne savo unikaliu būdu, bet pagal istoriškai kintančias visuotines vystymosi schemas, individualumas ištirpdomas bendražmogiškoje visuotinybėje. Subjektyviosios dvasios vystymosi kulminacija – laisvoji valia, suprantama kaip racionalumo ir impulsyvumo vienovė. Baigiama teiginiu, kad laisvei, kuri yra „proto ir širdies principas“, yra lemta užbaigti subjektyviosios dvasios ciklą ir pereiti į objektyviąją vystymosi pakopą – objektyviąją dvasią.

Objektyvioji dvasia

Objektyviosios dvasios vystymasis nušviečiamas parodant, kaip žmogus, mintimis ir veiksmais realizuojamas savo laisvę, kuria normas, taisykles, institucijas ir organizacijas. Išnaudodamas gamtą ir pats ją keisdamas, žmogus kuria kitą – socialinį pasaulį, apibrėžia nuosavybės santykius, klasinius skirtumus ir pan. Tai objektyvieji visuomeninio gyvenimo dėsningumai, kurie reiškiasi per atskirų individų bei jų grupių veiklą. Kiekvienas individas turi tiems dėsningumams paklusti. Objektyvioji dvasia skaidoma į teisės, subjektyviosios moralės (*Moralitat*) ir dorovės – socialinės moralės (*Sittlichkeit*) – triadą.

Teisės dalyje parodoma, kaip formuojasi teisės ir pareigos, apimančios nuosavybės, sutarties, bausmės normas. Morale suprantama kaip subjektyvių motyvų, apsprendžiančių individo sprendimus ir veiksmus, sfera. Dorovės arba socialinės moralės raida toliau skaidoma į tris pakopas. Pirmoji yra šeima – natūrali ir tiesioginė objektyviosios dvasios išraiška. Brėsdami šeimos nariai nuo jos atitrūksta ir įžengia į nepriklausomų žmonių pasaulį, laisvą nuo gentinių priklausomybių. Tai ūkinės ir kitokios konkurencinės veiklos pasaulis. Šioje socialinės raidos fazėje atsiranda tai, ką Hegelis vadina pilietine visuomene. Ją sudaro laisvi, protingi ir atsakomybę suvokiantys individai, gebantys susitarti dėl bendrų interesų ir plėtoti rinkos santykius. Tai laisvos rinkos visuomenė, kurią nuodugniai analizavo ir pateisino to meto klasikiniai ekonomistai, ir kuria žavėjosi mūsų aptariamas mąstytojas.

Pilietinė visuomenė negali gyvuoti vien kaip laisva rinka, jos plėtra veda į valstybės atsiradimą. Valstybė būtina ne tik kaip korporacijų savanaudiškumo apynasris, apsaugos nuo savivalės ir despotizmo garantija. Valstybės atsiradimą Hegelis supranta kaip savitikslių idėjos raidos etapą, kaip šeimos principo, kuriame jungiančioji jėga yra meilė, vienijimasi su pilietinės visuomenės principu, kuriai būdinga visuotinio sąmonė. Būdama aukščiausias socialinis žmonijos pasiekimas valstybė, pagal Hegelį, turi viršenybę individo atžvilgiu. Individas yra dorovingas tiek, kiek elgiasi kaip sąmoningas valstybės pilietis. Akivaizdus visuotinybės pirmumo individualybės atžvilgiu pripažinimas, kurį radikalčiai atmetė danų filosofas Sorenas Kierkegaardas, iškeldamas individo pirmumą.

Aiškindamas individo ir visuomenės santykio plėtrą, Hegelis pabrėžia, kad išmintingiausias yra susitaikymo su tikrove santykis, pripažįstant tikrovės racionalumą. Jeigu žmogus nori išgyventi, jis turi pripažinti, kad pasaulis yra dieviškojo proto išsikūnijimas, o iracionalūs atsitiktinumai vyrauja tik paviršiuje. Tik nesubrendę jaunuoliai susižavi tam tikromis idėjomis ir stengiasi jas įgyvendinti – pertvarkyti pasaulį. Atėjus brandos metui, jaunuolis elgiasi protingai – atsisako planų ką nors radikalčiai keisti ir stengiasi įgyvendinti savo tikslus, sąveikaudamas su pasauliu, siekdamas išsaugoti esamą tvarką, o ne ją griauti.

Tolesnė objektyviosios dvasios raida siejama su rasių ir tautų istorija parodant, kad kiekviename pasaulio istorijos etape absoliučioji idėja įsikūnija kurios nors tautos dvasioje. Tautų istorija byloja apie įvairias absoliutinės dvasios apsisprendimo pakopas. Tačiau kiekvienos tautos gyvenimą riboja geografinė aplinka ir įvairūs atsitiktiniai veiksniai. Dėl to tautos skiriasi savo charakteriu ir geba kurti kultūrą, turinčią tik individualią, o ne universalią reikšmę. Kiekvienos tautos istorijoje slypi tam tikri tikslai, įgyvendinami pagal tai, kaip tauta geba įkūnyti savo laisvę, suprasti ir išugdyti savo dvasinę individualybę. Tai ryškiausiai atsiskleidžia tautos sukuriamoje valstybėje, jos įstatymuose ir kultūroje. Sukūrusi valstybę tauta, įneša savo indėlį į viso pasaulio istoriją pagal tą vaidmenį, kurį jai lemta vaidinti pasaulio istorijoje. Valstybės nesukūrusi tauta yra istoriškai neisavertė.

Pasaulio istorija, toliau aiškina vokiečių mąstytojas, nėra atsitiktinių įvykių seka, kaip gali pasirodyti paviršutiniškam žvilgsniui. Pasaulinė istorija tai laisvės dvasios vystymosi eiga, laisvės plėtra rodo, kad istorijoje įsivyrėja

protas. Tačiau laisvė vystosi ne visuotinai, bet skirtingu laipsniu įsikūnydama tautų istorijoje. Dvasios vystymosi dėsningumas lemia, kad istorijos arenoje vienų tautų kultūrų pakilimai, atėjus laikui, slūgsta ir užleidžia vietą kitų, kūrybingesnių tautų kultūroms.

Pasaulinė istorija skirstoma į keturis etapus: Rytų pasaulis (Kinija, Indija, Persija, Egiptas), Graikų pasaulis, Romėnų pasaulis ir Germanų pasaulis. Senovės Rytų pasaulyje, aiškina Hegelis, nebuvo laisvės, rytiečiai nežinojo, kad žmogus kaip toks yra laisvas. Tame pasaulyje tik vienas žmogus – valdovas – buvo laisvas, bet ir tas, būdamas despotas, nebuvo tikrai laisvas. Graikų kultūroje jau atsirado laisvės sąmonė, bet laisvi buvo tik kai kurie, o visi likusieji buvo vergai. Todėl graikiškasis subjektas tik iki tam tikro laipsnio laisvas individas. Graikų kūrybinė individualybė labiausiai pasireiškė mene. Gražus ir harmoningas individas buvo pagrindinė graikiškosios dvasios kultūrinės raidos forma. Vėliau romėniškoji dvasia susiformavo asmenybę kaip teisinių santykių nešėją, individas tampa abstrakčiu juridiniu asmeniu. Bet romėnų individams priešstovi vienas išskirtinis asmuo – imperatorius – todėl romėniškoji sąmonė yra prieštaringai suskilusi ir nevisavertė.

Išėitis pasirodo atėjus krikščionybei, per kurią absoliučioji idėja pagaliau išsiskleidžia germaniškajame pasaulyje. Tik germaniškos tautos pakilo iki suvokimo, kad laisvė yra esminė prigimtinė žmogaus savybė, kad žmogus kaip toks yra laisvas. Lemiami laisvės sąmonės vystymosi etapai buvo Reformacija Vokietijoje ir Prancūzijos revoliucija. Germanų istorijos raidą Hegelis dėsto iki Prūsijos konstitucinės monarchijos ir čia ją užbaigia. Prieštaraudamas savo filosofinės sistemos pradžioje suformuluotam dialektiniam metodui ir visuotinio vystymosi idėjai, Hegelis pareiškia, kad Prūsijos monarchijoje visiškai įsikūnija laisvė ir dorovinės dvasios vystymasis sustoja. Aristokratijai, demokratijai neskiriama platesnio dėmesio, jos laikomos žemesnėmis dorovinės idėjos įsikūnijimo pakopomis.

Absoliučioji dvasia

Objektyviosios dvasios vystymosi sklaidą užbaigęs Hegelis pereina prie absoliučiosios dvasios – paskutinio dvasios filosofijos etapo, su kurio pabaiga užbaigia ir visą savo filosofinę sistemą. Subjektyvioji ir objektyvioji dvasios, aiškina mąstytojas, skleidžiasi individuose, visuomenėse ir valstybėse joms

būdingomis formomis, kurios yra baigtinės ir ribotos. Tačiau dvasios vystymosi tikslas yra pažinti save pačią būdingomis sau pačiai formomis, įsisąmoninti savo pačios laisvę ir begalybę. Tai pasiekama absoliučiosios dvasios pakopoje.

Kaip ir ankstesnėse vystymosi pakopose, absoliučioji dvasia nuo išorinio juslinio stebėjimo kyla prie vaizdinio, nuo šio – prie sąvokinio mąstymo. Laisvai ir neribotai save stebinti dvasia įsikūnija mene; pagarbiai save stebinti dvasia – religijoje; mąstanti ir sąvokomis savo esmę pažįstanti dvasia išsiskleidžia filosofijoje. Todėl objektyviajai dvasiai skirtą filosofijos dalį Hegelis skaido į *meno filosofiją arba estetiką, religijos filosofiją, ir filosofijos istorijos filosofiją*. Nušviečiama ne absoliučiosios dvasios dabarties būseną, juo labiau, ne ateitis, bet tik praeitis. Dvasia žvelgia į praeitį ir apibendrintu būdu atkuria jau praėjusius savo raidos etapus.

Pradedama nuo meno istorinės raidos. Menas laikomas paprasčiausia ir žemiausia absoliučiosios dvasios savižinos pakopa, kurios paskirtis – sutaikyti sąmonę su tikrove, subjektyvius individo siekius su objektyviais dėsningumais. Meno kūriniai apibūdinami kaip turinio ir formos vienovė, turiniu laikant idėją, o forma – jos juslinę, vaizdinę išraišką. Žemiausioje meno vystymosi pakopoje kuriami kūriniai, kuriuose idėja dar neranda sau adekvačios raiškos formos. Tokį meną Hegelis vadina simboliniu menu. Tokiu laikomas senovės Rytų menas, tokia laikoma architektūra, nes joje materija viršija idėją. Aukštesnė meno vystymosi pakopa yra klasikinis menas, dabar kūrinio idėja įgauna adekvačią išraiškos formą. Tokiu menu Hegelis laiko senovės graikų meną, daugiausia – skulptūrą. Joje idėja – kaip „laisvas dvasingumas“ – įsikūnija žmonių bei dievų kūno formomis, taigi, turinys jau atranda sau adekvačią raiškos formą. Čia matome pilną idėjos ir jos juslinio pavidalo harmoniją, todėl skulptūra yra pagrindinis klasikinio meno tipas. Vis dėlto čia idėja, ją dažniausiai įkūnija dievai, neįgyja aukščiausios dvasinės raiškos, nes patys graikų dievai yra riboti. Skulptūroje negali būti išreikšiami jausmai, nuotaikos ir kitokie dvasiniai išgyvenimai.

Jeigu graikų mene, pagal Hegelio koncepciją, slėpėsi dar tik dvasios užuomazgos, tai romantiškajame mene idėja įsikūnija visiškai. Jame išreiškiamas laisvas dvasinis gyvenimas, dvasia viršija materiją. Svarbiausiais menais dabar tampa tapyba, muzika, poezija. Iš visų romantiškojo meno šakų klasiikiniam graikų menui artimiausia yra tik tapyba. Jos medžiaga yra ne grubi ma-

terija (akmuo, medis), bet lygus drobės paviršius, kuriame išsiskleidžia gyvas spalvų žaismas. Tapyba ribojasi paviršiumi ir yra laisva nuo jusliško kūniško erdviškumo. Be to tapyboje gali būti išreiškiama ištisa jausmų gama, dvasinės būsenos, vaizduojami dramatiški įvykiai.

Aukštesnė absoliučiosios dvasios meninės raiškos forma yra muzika, kurioje išnyksta erdvės matmuo, kurios materija – tonai, skambančio kūno vibracijos. Muzikos garsai liejasi ne erdvės, bet laiko parametrais. Muzika išeina už jutiminio stebėjimo ribų ir tiesiogiai išreiškia dvasinį gyvenimą. Paskutinė, aukščiausia romantiško meno rūšis – poezija, žodžio menas, kuriame garsas, kaip paskutinis išorinės materijos elementas, tėra tik ženklas, neturintis savarankiškos reikšmės. Poezijoje gali būti išreiškiama ištisa vaizdinių ir jausmų gama. Poezija skaidosi į epą, lyriką, dramą ir t. t. Religijos filosofijoje Hegelis apžvelgia istorinę religijų raidą iki krikščionybės, teigdamas, kad krikščionybėje, kaip ir Prūsijos monarchijoje, jau pasiekiamas idealas ir vystymasis sustoja.

Ateina eilė ir filosofijai, kuri laikoma aukščiausia absoliutinės dvasios vystymosi pakopa. Joje absoliutinė idėja pažįsta save sau adekvačia sąvokų forma ir vystymasis taip pat sustoja. Laikydamasis istoriškumo principo, Hegelis teigia, kad kiekviena filosofija atitinka savo epochą, yra epochos sąmonė. Aukščiausia filosofijos vystymosi pakopa Hegelis laiko savo sukurtą filosofijos sistemą.

Hegelizmas

Tuometinės filosofijos kontekste Hegelis išsiskyrė tuo, jog sukūrė sistemą ir dialektinį metodą, išryškino teorinio pažinimo svarbą ir galią, išreiškė pasitikėjimą protu. Visa jo filosofija yra tarsi pergalingas proto žygis absoliučiosios tiesos link. Prieštaraudamas Kantui, kuris esmę (noumeną) atskyrė nuo reiškinių ir paskelbė, kad jos negalima pažinti, Hegelis įrodinėjo, kad esmė ir reiškinys yra dialektiškai susijusios priešybės, reiškinys yra esminas, o esmė reiškiasi. Esmės ir reiškinių vienybė duoda mums tiesą. Kitu aspektu žvelgiant, tiesa yra sąvokos ir tikrovės tapatumas. Abstrakčios tiesos nėra, ji visada konkreti. Atskiri mokslai atskleidžia tikrovę tik iš kurios nors vienos pusės, vadinasi, tik abstrakčiai, neapimdami visos įvairovės, todėl prie tiesos priartėja vienpusiškai. Filosofijoje žinios įgauna visapusiškumą ir

konkretumą, todėl tiesa – filosofijos objektas. Bet tai ne atskirų, jusliškai suvokiamų daiktų konkretybė, bet teorinė konkretybė, kurią charakterizuoja ne formalios, viena nuo kitos atsijusios, bet dinamiškos ir sąryšingos sąvokos. Todėl pasaulis filosofijos lygmenyje suprantamas kaip organiška besivystanti visuma, o teisingos žinios apie ją – dialektiškai sąveikaujančių kategorijų sistema.

Bet tiesa, plėtoja savo mintį Hegelis, yra ne tik sąvokos atitikimas daiktui, bet ir daikto atitikimas savo sąvokai. Pažindami daiktus mes turime nustatyti, ar jie atitinka savo sąvokas, tai yra, teisingi jie ar ne. Mes, pavyzdžiui, kalbame apie tikrą draugą, suprasdami, kad tai žmogus, kurio elgesys atitinka draugystės sąvoką. Netikrumas šiuo atveju reiškia realių individo bruožų neatitikimą sąvokai. Tiesą reikia ne tik suprasti, bet ir veiksmais įgyvendinti. Todėl tiesa yra istoriška, įgyvendinama ne iš karto, ir ne anksčiau, negu ateina laikas. Joks didingas dalykas neįgyvendinamas be aistros, sako Hegelis, ir patikslina – jokios aistros, joks entuziazmas nesukels gyvenime to, kam dar neatėjo laikas.

Hegelio pažiūros buvo labai įtakingos ir populiarios, peržengė Vokietijos ribas, tapo plačia tarptautinio masto idėjine tėkme, turėjo daug pasekėjų ir šalininkų (kaip, beje, ir oponentų). Veikė ne tik sisteminio pobūdžio mąstytojus, bet ir politinę filosofiją, teisės filosofiją, istorijos filosofiją, estetiką, teologiją (ypač protestantiškąją) bei kitus socialinius ir humanitarinius mokslus. Joje išsiskyrė kairysis ir dešinysis sparnai. Išsiskyrimo pagrindas buvo Hegelio teiginys, kad visa, kas protinga, yra tikra, o kas tikra – protinga, suteikiant jam idealistinę ar materialistinę prasmę. Iš kairiojo sparno hegelininkų ypač reikšminga buvo Karlo Marxo (Markso, 1818–1883) ir Friedricho Engelso (1820–1825) sukurta dialektinio ir istorinio materializmo teorija, suteikusi idealistinei Hegelio sistemai materialistinį pobūdį – „stovėjusią ant galvos – pastatė ant kojų“.

Arthuro Schopenhauerio valios metafizika

Aptariant Schopenhauerio (1788–1840) pažiūras, reikia prisiminti I. Kanto filosofiją. Filosofą jis laikė didžiausiu Naujųjų laikų mąstytoju, o save – jo idėjų tęsėju. Skaitome „kas geriausia mano mąstymo raidoje, aš skolingas Kanto veikalams, taip pat šventiesiems hindu raštams ir Platonui“. (569). Kanto filosofijos sąvokų rėmuose jis išplėtojo savo pagrindinę idėją – valia yra žmogaus prigimtis ir esmė. Apie valios savarankiškumą kalbėjo ir

Kantas, tačiau pabrėžė, kad laisvos valios buvimo teoriškai neįmanoma nei įrodyti, nei paneigti, kad jos buvimą parodo tik praktinis protas, taigi laisvos valios sąvoka pasirodo tik moralės lygmenyje, nes be laisvos valios moralinė atsakomybė prarastų prasmę. Per visą Schopenhauerio filosofiją eina mintis, kad valia yra pirminė proto atžvilgiu ir pajungia jį sau, dar daugiau, valia yra pirminė ne tik antropologine, bet ir ontologine prasme.

„Vakarų filosofijos istorijoje Arthuras Schopenhaueris yra pirmasis mąstytojas, nuvainikavęs du tradicinius šios filosofijos stabus – Protą ir Dievą, ir kartu suabejojęs dviejų pamatinių žmogaus dvasios galių – tikėjimo ir pažinimo nelygstama verte“ (Schopenhauer 1995: 7), – rašo Arvydas Šliogeris. Požiūris į Dievą ir tikėjimą neįeina į šio straipsnio tematiką, tačiau proto nuvainikavimas yra yra nuoseklus Schopenhauerio sukurtos valios apologetikos aspektas.

Dėl ko vertinamas Kantas? Didžiausias jo nuopelnas yra tas, kad *reiškinius* jis atskyrė nuo *daiktų savaime* (*noumenų*), tačiau šių plačiau nepaaiškino, įrodydamas, kad tarp daiktų ir mūsų pačių visada įsiterpia intelektas, dėl to negalime pažinti daiktų tokių, kokie jie gali būti patys savaime. Priimdamas minėtą perskyrą, Schopenhaueris teigia, kad noumenai, slypintys už patirtyje išnyrančio reiškinių pasaulio, yra visiškai neprieinami žmogaus pažintinėms galioms. Noumenų pasaulis, kurio jis plačiau nepaaiškino), pasiekiamas per savižiną, gilinimąsi į savimone, kurioje atsiskleidžia tai, kas mums patiems yra artimiausia ir žinomiausia. Kantas, pagal Schopenhauerį, nebaigė savo darbo, neišplėtojo savo minčių iki galo, šis ėmėsi jas pratęsti ir užbaigti.

Schopenhaueris skiria du mūsų savižinos aspektus. Pirmiausia mes suvokiame save kaip kūną, užimančią tam tikrą vietą ir trunkantį laiką, atsiliepiantį į išorinių priežasčių poveikius. Tai reiškia, kad suvokiame save kaip objektus tarp objektų, sąveikaujančius pagal objektyviojo pasaulio dėsnius. Šitoks požiūris būdingas tiek kasdienei savivokai, tiek ir moksliniam pasaulio aiškinimui. Objektus, tarp jų ir pačius save kaip kūnus, pažįstame sutarpintu būdu – operuodami vaizdiniais ir įvairaus bendrumo sąvokomis (*Vorstellungen*). Tai išorinis požiūris, neapimantis visos mano savivokos. Savo kūną suvokiame dar ir visai kitaip – „iš vidaus“, kaip kiekvienam žinomą dalyką, „kuris vadinamas valia“ (Schopenhauer 1995: 167).

Šitokius du aspektus Schopenhaueris skiria ir apibūdindamas pasaulio visumą. Objektyvusis, tai yra, vaizdinių pasaulis, nėra vienintelė tikrovė.

Pasaulis toks, kokį pažįstame, tai yra regimasis pasaulis, reiškinių pasaulis egzistuoja tik subjekto vaizdinyje. Tai tik viena, išviršinė pasaulio pusė, kuri turi ir kitą pusę, vadinamą *valia*, kuri yra pasaulio vidinė esmė. Iš tikrųjų abi pusės yra viena ir ta pati visuma, valia ir kūnas yra tas pat, tik žvelgiant skirtingais aspektais, vaizdiniai – regimoji pasaulio pusė, valia – neregimoji. Tik refleksijoje vaizdinyje ir valia, veiksmas ir valiojimas skiriasi. Save pačius suvokiame kaip valią.

Visuose daiktuose, išskyrus manąjį kūną, plėtoja savo mintis Schopenhaueris, mums pažinti tik išviršinę – vaizdinio pusę, bet kokios objektyviosios savybės, „bet koks priežastingumas yra tik intelektė ir intelektui“ (Schopenhauer 1995: 59). Vidinė tų daiktų esmė, kaip ir Kanto noumenas, lieka mums nepasiekiamą, yra gili paslaptis, net jeigu žinome visas priežastis, dėl kurių vyksta daikto pokyčiai. Ir tik manasis kūnas yra vienintelis objektas, kuriame aš pažįstu ne tik vieną pusę, vaizdinio pusę, bet ir kitą pusę – valią. Savo savižinoje aš pažįstu savo subjektyvumą, suvokiu save kaip savaimę aktyvą, judantį, veikiantį, kuriantį asmenį, visa tai ir apima valios sąvoka. Vidinėje patirtyje pirmiausia suvokiame save kaip valiojimą, valios aktas yra pirminis tiesioginis savivokos aktas, valios savivoka yra visiškai skirtinga nuo kūniškos savivokos.

Visos ankstesnės filosofijos klaida buvo tai, aiškina Schopenhaueris, kad išeities tašku buvo imamas arba objektas, arba subjektas. Tipiškas atvejis – materialistas L. Feuerbachas, kai kurios empirizmo teorijos, teigiančios objekto, materijos pirmumą. Priešingas atvejis – J. G. Fichte, kuriam išeities taškas yra ne objektas, bet subjektas. Kaip tik ši klaidinga prielaida lemia neprotingą ginčą dėl išorinio pasaulio realumo, kuriame susiduria realizmas ir idealizmas. Realizmas objektą supranta kaip priežastį ir jos poveikį perkelia į subjektą, priešingai, Fichtes idealizmas objektą laiko subjekto padariniumi. Tačiau neįmanoma įrodyti nei vieno, nei kito, teigia Schopenhaueris, nes tarp subjekto ir objekto nesama santykio pagal pagrindo principą, subjektas ir objektas suprantami kaip tarpusavyje atriboti.

Tai buvo nauji požiūriai tuometiniame filosofijos diskurse. Schopenhauerio teorija radikaliai kirtosi su racionalistine tradicija, kurioje iškeliamas intelekto vaidmuo, žmogus traktuojamas kaip iš esmės racionali būtybė, kuri daugiau ar mažiau vadovaujasi proto argumentais grindžiamu tikslingumu ir kontroliuoja savo elgesį. Schopenhaueris be išlygų kalba apie valios pirmumą,

teigia, kad ne valia yra intelekto įrankis, bet visiškai priešingai, intelektas yra valios įrankis.

Proto sąvokos, apibendrinančios jutiminės patirties duomenis ir sisteminančios pasaulio vaizdą, tėra paviršutiniška ir apgaulinga skraistė, slepianti tikrąją būties esmę. Valia traktuojama kaip pirminis pradas, intelektas – kaip antrinis, valiai suteikiamas aukščiausias rangas, intelektui – žemesnis. Intelektas silpnesnės prigimties, nenuoseklus, nepajėgus susitelkti į vieną tašką, greitai išnaudoja savo galimybes ir pavargsta po ilgesnio darbo, o valia niekada nenurimsta, turi neišsemiamus energijos išteklius, palaiko pažintinę ir kitokią veiklą.

Valia ontologizuojama, išplečiama visam pasauliui, parodant, kad visoms būtybėms, gyvoms ir negyvoms, būdinga valios dimensija. Valia, kaip nenumaldomas siekis būti ir gyventi, yra pasaulio esmė, gyvenimas – valios savirealizacija, realioji tikrovė – tik valios objektyvacija. Bet kas yra valia – išsamesnio paaiškinimo nerandame, atrodo, kad Schopenhaueris ir nesiekė valios apibūdinti plačiau, teigė, jog valia yra tai, kam netinka racionalūs apibrėžimai, ji juose nesutelpa, yra priešinga visokiam racionalumui. Pabrėžiama tik tai, kad valia savaime tai – neracionali jėga, neturinti jokio tikslo ar siekio. „Grynoji valia pati savaime yra nesąmoninga; tai aklas, nesulaikomas veržlumas“ (Schopenhaueris 1995: 386).

Gamta nuo paprasčiausių iki sudėtingiausių organizmų yra ne kas kita, kaip begalinio, betikslio ir bereikšmio veržimosi ir įtampos vyksmas. Gyvulių ir žmonių instinktuose, veiksmuose ir poelgiuose pasireiškia vis ta pati valia. Nuo žemesnių pakopų kylama prie aukštesnių, kuriose valia diferencijuojasi ir individualizuojasi, objektyvuojasi per individus, kas labiausiai pasireiškia žmogaus atveju, žmonija ateina į pasaulį individualių charakterių įvairovės pavidalais. Bet kokių žmogų galima traktuoti kaip ypatingai apibrėžtą ir charakteringą valios reiškinių, tam tikru mastu net kaip ypatingą idėją.

Šitokiais teiginiais Schopenhaueris įsirikiuoja į tų iracionalistinės pakraipos mąstytojų gretą, kurių pažiūrose nusveria vystymosi idėja. Jis aiškina, kad valios individuacijos plėtra nuo gyviems padarams būdingo savojo kūno teigimo kyla prie savižinos, pasireiškiančios per individų savimonę. Iki žmogaus negyvojoje ir gyvojoje gamtoje pasaulis buvo tik *valia*, atsiradus žmogui, tampa ir *vaizdiniu*, pažįstančiojo subjekto pažinimo objektu. Žmogus yra ne kas kita kaip gamta aukščiausioje jos savižinos pakopoje, prieš tai

turėjęs pereiti visas gyvulines pakopas. „Valia, iki šiol tamsoje labai tvirtai ir neklystamai atsidavusi savo veržimuisi, šioje pakopoje uždega žibintą kaip priemonę...“ (Schopenhauer 1995: 232). Išsižiebus intelektualinei žiūrai, žmogus pasaulio įvairovę suvokia kaip vaizdinių gausybę, kartu ir save kaip vaizdinį tarp vaizdinių.

Tačiau intelekto šviesa – empirinės realybės reiškinys, yra kilusi iš valios ir iš pat pradžių yra skirta jai tarnauti, būti jos žibintu ir kelrode žvaigžde, gryna priemone valios tikslams realizuoti. Juo stipriau ir aistringiau valia veržiasi, tuo šviesesnis turi būti jos intelektas. Kita vertus, valia savo geismo stiprumu akina intelektą įtempti visas jėgas, o kartais valios stimuliuojamas intelektas gali būti priverstas net pranokti įprastines savo galias.

Žmonijos pakopoje valia, kaip jau minėta, pasireiškia ne kaip nors apskritai, ne kaip visuma, bet pavieniais individualiais būdais, reiškiasi per individus, kurie pasirodo kaip objektai tarp objektų, kaip reiškinių ir vaizdinių pasaulio gyventojai, egzistuojantys laike ir erdvėje, atsirandantys ir išnykstantys.

Esminė individo egzistencijos sąlyga yra laikas, kurį sudaro būsenų seka, esminis laiko dėmuo – dabartis. Tad ir valios reikšimosi forma, gyvenimo ir tikrovės forma yra dabartis, o ne ateitis ir ne praeitis, praeityje negyveno nė vienas ir ateityje negyvens, nors galima gyventi praeitimi ir ateitimi. Mes gyvename nesibaigiančioje dabartyje. (Prisimintina Augustino laiko analizė, pagal kurią dabarties tarsi nėra, nes ji – nesugaunama akimirka tarp praeities ir dabarties – neturi trukmės, o Schopenhaueriui dabartis – nesibaigianti trukmė).

Dabartis turi dvi puses. Objektyvioji pusė – tai laiko žiūros forma, kaip vaizdinys nesulaikomai rieda, yra skaidoma ir skaičiuojama. O subjektyvioji nejuda ir todėl visada yra ta pati. Subjektyviai – visada esame dabartyje, iš to kyla mūsų gyvenimo nebaigtinumo suvokimas, nors žinome, kad mūsų egzistencija laikina. Mūsų išgyvenama dabartis yra pastovi, dabartis yra vienintelis pastovumas, bet kartu tai nepaliaujamai nykstantis pastovumas. Nes visa, kas yra, kitą akimirką jau yra tik buvę. Kiekvienam mūsų gyvenimo vyksmui tik akimirką priklauso tai, kas *yra*, o paskui visiems laikams tai, kas *buvo*. O kas buvo, to daugiau nebėra, yra lygiai taip pat nereikšminga, kaip ir tai, ko niekada nėra buvę. Taigi praeitis nuvertinama, reikšmingi tik gyvi mūsų prisiminimai.

Nors gyvenimo forma yra nesibaigianti dabartis, bet ji vis dėlto nesulaukiamai slenka į praeitį, tas nesulaikomas bėgsmas į praeitį yra ne kas kita, kaip nuolatinis perėjimas į mirtį, nuolatinis mirimas (Schopenhauer 1995: 433). Šiaip ar taip mūsų būtis neturi kito pamato, kuriuo galėtų remtis, išskyrus nykstančią dabartį. Individas erdvės ir laiko atžvilgiu yra niekinga būtybė, įmesta į juos. Individas visada yra santykinis, jo gyvenimo trukmė yra begalybės ir beribiškumo baigtinės atkarpos. Gamta viską daro rūšiai, bet nieko – individui, nes rūšis jai viskas, o individas – niekas. (Schopenhauer 2001:540). Laike gyvenančiam individui galioja pradžia ir pabaiga, mirtis visada nugali, glūdi pačiame gyvenime, nuo jo neatskiriama.

O valia yra už laiko ribų, valia nepavaldi mirčiai. Tik individas, pavienė valios objektyvacija, visa savo esybę priešinasi mirčiai. Todėl empiriškai kiekvienas gyvena taip, tarsi jam lemta gyventi amžinai, nė vienas nėra įsisaumoninės mirties neišvengiamybės. Kas yra mirtis – dabarties nebuvimas. Iki gimstant dabarties nebuvo, todėl bijotis mirties dėl to, kad ji atima iš mūsų dabartį, ne protingiau, nei bijotis, kad nenuslystum nuo apskrito Žemės rutulio (Schopenhaueris 1995: 393) nepateisina laisvanoriško pasitraukimo iš gyvenimo, savižudybė yra klaida, kylanti iš pasaulio ir kančios esmės nesupratimo. Vis dėlto, mirties valanda yra rimta, iškilminga ir baisi (Schopenhaueris 2001: 77).

Betarpiškas valios reiškimasis yra tiesiog noras gyventi, žmogus pats sau yra duotas kaip valia gyventi, tą savo norą jis jaučia gyvai ir betarpiškai. O kitų individų norai gyventi žmogui pasirodo tik kaip vaizdiniai, kaip vaizdinys ir jis pats pasirodau kitiems. Į savąją mirtį kiekvienas žiūri kaip į pasaulio pabaigą, o žinią apie kitų mirtį išklauso abejingai, žiūri kaip į paveikslą. Toks natūralus noras vadinamas egoizmu.

Kalbant apie individualią valią, negalima išvengti tokio esminio klausimo kaip individo laisvė. Kadangi valia yra daiktas savaime, visų reiškinių turinys – teigia mąstytojas – ji yra absoliučiai laisva, visiškai nulemianti pati save, jai negalioja joks dėsnis. Tačiau svarbiausias klausimas skamba taip – kaip absoliuti valios laisvė pasireiškia individo gyvenime, kiek žmogus kaip individas yra laisvas?

Paprastai galvojame – rašo Schopenhaueris – kad esame laisvi ir racionalūs savo elgesio subjektai. Bet koks asmuo *a priori* įsivaizduoja esąs laisvas ir mano, jog kiekvienu konkrečiu atveju galimas bet koks poelgis. O tikrieji

mūsų potraukių ir poelgių šaltiniai lieka nesuvokiami ir tik *a posteriori* apmąstčius patyrimą, sužinoma, kad poelgis neišvengiamai kyla iš charakterio ir motyvų sąlyčio.

Mes esame kupini valios gyventi, tačiau mūsų elgesį galiausiai lemia ne sąmoningo pasirinkimo kriterijai, o valios sprendimai, daromi „žemiau“ racionalios refleksijos lygmens. Protas atlieka tik pagalbinį vaidmenį – pateikti valiai įvairius elgesio variantus ir numatyti galimus padarinius. Tikrieji motyvai, kaip ir padariniai, paaiškėja tik vėliau. Individualios valios sprendimas atrodo nedeterminuotas tik savajam intelektui, taigi jis nedeterminuotas tik santykiškai ir subjektyviai, būtent – teigdamas, viena vertus, neribotą valios savaime laisvę, jis, kita vertus, nemato tikros individo laisvės galimybių. „Asmuo niekada nėra laisvas, nors jis ir yra laisvas valios reiškiny, nes asmuo jau yra determinuotas šito laisvo valiojimo pasireiškimas“ (Schopenhauer 1995: 404).

Pagal senąją požiūrį – aiškina mąstytojas – žmogui pirmiausia pasvarstoma ko ir koks jis norėtų būti ir nusprendžia toks būti. Manoma, kad žmogus sukuria pats save vadovaudamasis savo pažinimo rezultatais. „Aš sakau priešingai....Jis yra kartą ir visiems laikams ir laipsniškai pažįsta, kas jis yra. Pagal senąją teoriją, jis nori to, ką pažįsta, mano požiūriu, jis pažįsta tai, ko nori (Schopenhaueris 1995: 410).

Iš tokio požiūrio plaukia svarbios praktinės išvados – kovoti su savo įpročių galia bergždžias dalykas, protingiau nusileisti ir pasiduoti kiekvienam polinkiui, net ir piktam. Mąstytojas pats pripažįsta, kad toks požiūris panašus į neišvengiamo likimo teoriją. Galima manyti, kad viskas mūsų gyvenime yra nepermaldaujamai nulemta likimo, tačiau iš tikrųjų tai vyksta tik per priešasčių grandinę. Kaip pats žmogus begalvotų apie save, tai nepalengvina jo gyvenimo. Valia, kaip betikslis veržlumas, yra nepasotinama, kiekvienas noro išsipildymas ir geismo patenkinimas kelia naują norą ir naują geismą, todėl individo gyvenime vyrauja nuolatinis nepasitenkinimas.

Schopenhaueris daro kai kuriuos apibendrinimus, kurie jo pažiūras suartina su rytietiškomis filosofijos ir religijos tėkmėmis. Valios individuacija žmoguje, dėsto savo pažiūras mąstytojas, pasireiškia norais ir siekais, atitinkamais valingais veiksmais, o visa tai kyla iš to, kad žmogus yra baigtinė, ribota, taigi stokojanti būtybė – tai esminis žmogaus būties apibūdinimas. Valia ir stoka, valiojimas ir stokojimas yra susiję abipusės priklausomybės ryšiais.

Žmogus kaip tobuliausia valios objektyvacija yra labiausiai iš visų stokojanti būtybė. „Jis yra ištisinis konkretus valiojimas ir ištisinė stoka, tūkstančių poreikių telkinys“ (Schopenhauer 1995: 434).

Bet stoka ir valiojimas – tai kančia, tad valiojimo jėga – neišsenkantis kančios šaltinis, nuo nuolatinio ir stipraus valiojimo neatskiriamas nuolatinis ir stiprus kentėjimas. Kuo tvirtesnė valia, tuo ryškiau pasirodo jos prieštarin-gumas, tuo didesnė kančia. Ją patiriame ir todėl, kad valingas siekis nuolatos patiria trikdžius, valiai neleidžiama reikštis, jai kliudoma, ji žlugdoma.

Taigi kančia yra visuotinė, ne tik žmogaus, bet ir visokios gyvos būtybės egzistencijos sąlyga. Iš valios diktato išvedamo kentėjimo motyvas suartina Schopenhauerio filosofiją su budizmu, teigiančiu kančios universalumą ir neišvengiamumą, kai netgi malonumas yra visaapimančios kančios reikšimosi forma, taip pat su Upanišadų tekstuose dėstomomis mintimis. Tą patvirtina ir teiginiai, kad mes, kaip individai priklausome iliuziškam reiškinių pasauliui. Išsilaisvinti iš aklos valios diktato, kartu ir iš kančios, galima ribojant egoizmą, vaduojantis iš prieraišumo prie žemiškų dalykų, asketiškai gyvenant. Tai reiškia valios gyventi ribojimą.

Kentėjimo intensyvumas priklauso ne tik nuo valios veržlumo, bet ir nuo individo sąmoningumo, nuo intelekto išsivystymo laipsnio. Kančios pobūdį lemia ir žmogaus charakteris – konkretūs jo bruožai – pikto žmogaus valios pastangos eina kartu su stipriu kentėjimu. Labai pikto žmonių veido išraiška paženklinta vidinės kančios, net ir pasiekę visą įmanomą išorinę laimę, jie at-rodo nelaimingi. Charakterio savitumas yra nulemtas valios, tad individas yra savotiškas savo charakterio įkaitas, akivaizdus nuokrypis į fatalizmą. Schopenhaueris nepataria stengtis keist savo charakterį.

Bet ar gali žmogus vien savo pastangomis numaldyti savyje nenumaldomos, visur esančios valios veržlumą? Išsivadavimo iš kančios kelias yra vienas – vadavimasis iš valios. Pačios valios įveikti negali niekas ir niekaip, išskyrus vieną būdą – pažinimą. Intelektas turi būti laisvas, neturi tarnauti valiai. Todėl reikia leisti savyje valiai reikštis netrikdomai, nes tik šitaip intelektas gali ją žadinti, o kartu žmogus ir savo esmę. Kyla esminė problema – kaip individo valia gali pasipriešinti visagalei valiai? Ar iš pažinimo kylanti valios savineiga, taigi – kelias į laisvę nuo valios diktato – gali būti individo sąmoningas savavališkas veiksmas? Klausimas lieka be aiškaus atsakymo, mąstytojas prileidžia, kad toks valios posūkis įmanomas tik padedant individualios

valios galias viršijančiam mistiniam poveikiui iš šalies. Ta mistinė įžvalga yra neaprašoma ir neperduodama, visoks žinojimas ir tas, kurį teikia filosofija, čia pasiekia savo ribą.

Nesunku įžvelgti su analogiją su Augustino iliuminacijos koncepcija. Pagal Augustiną žmogaus valia nėra laisva, o yra, dėl pirminės nuodėmės, linkusi į blogį, todėl visi jos darbai yra nuodėmingi. Gelbsti ne geri darbai, o vien tikėjimas, kylantis ne iš sąmoningo nusiteikimo ir laisvos valios, bet mums Dievo duodamas kaip malonė, be mūsų pačių pagalbos.

Ne vienoje religijoje praktikuojamas asketizmas, kaip išsivadavimo iš valios diktato būdas. Tai pirmas žingsnis į valios gyventi neigimą. Asketizmas gali eiti iki savižudybės iš bado (Schopenhauer 1995: 550–551).

Individo išsilaisvinimui iš valios diktato itin reikšmingu Schopenhaueris laiko estetinį santykį su tikrove, o svarbiausias to santykio raiškos būdas yra menas, tiek kūrybos, tiek suvokimo variantais estetinis santykis yra įvardijamas kaip daiktų stebėjimas, tačiau skirtingas nuo daiktų stebėjimo, kuris remiasi priežastingumo ryšiu. Tai būdinga pažintiniam stebėjimui – moksliniam tyrimui, kasdienei praktinei veiklai. Pažinti moksliskai, reiškia pažinti reiškinius ir erdvės, laiko, priežasčių, sandaros ir pan. požiūriais. Mokslinis pažinimas neužbaigiamas, negali pasiekti galutinio tikslo, už to, kas pažinta, atsiveria nauja nežinomybė.

Tačiau kiekvieną daiktą galima stebėti ir kaip esantį už bet kokių santykių, erdvės ir laiko sąlygotumų. Menas visada yra prie tikslo, savo stebėjimo (kontempliacijos) objektą jis išplėšia iš priežasčių ir pasekmių srauto, kuriame daiktas yra ta maža nykstanti dalelė, sustabdo laiko tėkmę, susitelkia prie daikto, kaip atskirybės, siekia suvokti jo idėją, o ne santykius su kitais daiktais. Išnyksta bet koks laiko skirtumas, išnyksta ir pats pavienis daiktas, lieka tik idėja, grynoji prasmė. Idėjų pažinimas yra intuityvus, o ne abstraktus, genialus menininkas mato daiktuose tai, ko nemato kiti, todėl gali pavaizduoti daiktą kitiems neįprastu būdu.

Estetinis stebėjimas yra nesuinteresuotas stebėjimas, nepajungtas valiai, kontempliacija, kaip ir pagal Kantą – skonio sprendimas, nesuinteresuotas nei socialiniu, nei moraliniu požiūriu. Jeigu įprastieji suvokimo objektai pasirodo tik subjekto ir objekto santykyje, kuriame subjektas objektyvuoja suvokiamą daiktą, tai estetinio suvokimo objektai pasirodo kaip grynojoje kontempliacijoje pagaunamos amžinosios idėjos – esminės ir tvarios pasaulio

fenomenų formos, analogiškos Platono idėjoms. Suvokiant estetiškai, valia tarsi visai dingsta iš sąmonės. O ji yra svarbiausia mūsų kančių ir graužasčių šaltinis – štai iš kur kyla malonumas ir džiaugsmas, lydinčis grožio suvokimą (Schopenhauer 2001: 186). Estetiniam suvokimui svarbi subjektyvioji sąlyga – išsilaisvinimas nuo tarnystės valiai, savojo aš kaip individo užmarštis, sąmonės pakilimas iki gryno, bevalio, beaikiro, nepriklausomo nuo bet kokio pažinimo subjekto būsenos (Schopenhauer 1995: 290).

Schopenhauerio išplėtojoje valios reikšmės žmogaus gyvenime sampratoje nesunku įžvelgti gilią dviprasmybę. Viena vertus, atsisakydamas traktuoti žmogų kaip iš esmės racionalią būtybę, atskleidamas jo dvasinio gyvenimo valiojimo dimensija, Schopenhaueris neabejotinai pagilino ir praturtino filosofinę žmogaus sampratą. Kita vertus, valia jam ne savo gyvenimo kelią laisvai besirenkančios ir už jį atsakingos asmenybės branduolys, žmogaus orumo pamatas, bet žmogui diktuojanti beveidė valdinga jėga. Valia „nuasmeninama“, jaučiantis savyje valios galią asmuo nėra savarankiškai veikiantis subjektas, nes jo laisvė – tik iliuzija, faktiškai jis bevalis beveidės valios tėkmės blaškomas individas. Tai suteikia Schopenhauerio žmogaus sampratai fatalistinį pobūdį, analogišką Augustino teiginiams apie iš pirminės nuodėmės kylantį, taigi, iš esmės fatališką žmogaus polinkį į blogį. Individas turi nedaug būdų išeiti iš valios diktato lauko. Optimali išeitis, kurią Schopenhaueris numato, žiūrėti į gyvenimą sokratiškai, aiškiai suvokti ir priimti tiek savo gerąsias savybes ir stiprybes, tiek savuosius trūkumus ir silpnybes.

Nietzsches gyvenimo filosofija

Neklasikinė filosofija

Nietzsche, šalia Schopenhauerio ir Kierkegaardo, yra vienas iškiliausių XIX amžiaus neklasikinės filosofijos kūrėjų. Gimė 1844 m. Saksonijoje, netoli Leipcigo, liuteronų pastoriaus šeimoje. Būdamas dešimties metų įstojo į Naumburgo gimnaziją, išsiskyrė unikaliais gebėjimais, gavo puikų klasikinę filologinę išsilavinimą. Bonos, Leipcigo universitetuose studijavo filologiją ir teologiją, žavėjosi Schopenhaueriu ir Rytų filosofija. Profesoriavo Bazelio universitete Šveicarijoje. Sulaukus trisdešimties metų, pablogėjo sveikata, turėjo atsisakyti pedagoginio darbo. Profesorius praleido ieškodamas sveikatai palankesnio klimato Šveicarijos, Italijos, pietų Prancūzijos kurortuose ir ne-

paliaujamai kūrybiškai dirbo. Sveikata blogėjo, ją veikė klimatinės sąlygos, tarpais kentė depresiją, nesėkmingai mėgino nusižudyti. Ėmė ryškėti sąmonės užtemimo požymiai. Ištikus aštriai psichikos krizei, globojamas sesers, nesąmoningos būsenos, nugyveno iki mirties, 1900 m. rugpjūčio 25 d.

Apibūdinti Nietzsches filosofiją gan sudėtinga, nes savo pažiūras jis dėstė nesistemiškai, joje neįmanoma, skirtingai nuo klasikinės filosofijos, kaip atskiras sritis išskirti ontologiją, pažinimo teoriją, etiką, estetiką ir pan. Jo tekstuose, kurių nemaža dalis yra aforizmų, trumpų pastraipų formos, galima rasti ir viena, ir kita, ir trečia. Kai kur jis mąsto kaip egzistencialistas, kai kur kaip pozityvistas, kai kur savo mintis dėsto abstrakčiai, kai kur kalba kaip poetas. Save laikė ne tiek filosofu, kiek geru stilistu, koks iš tikrųjų ir buvo. Savo pažiūras Nietzsche dėsto kaip griežtas antimetafizikas, atsisako sistemishko pažiūrų dėstymo, atmeta ankstesnę filosofiją, kaip nesusipratimą, nors kai kur samprotauja kaip materialistinis metafizikas.

Kiekviena didžioji filosofija – tai jos kūrėjo išpažintis, savotiški memuarai, parašyti be valios pastangų ir nejučia, – teigia mąstytojas (Nyčė 1991: 322). Kiekviena filosofija kuria savą pasaulį, „egzistuoja sielos būvių hierarchija, kurią atitinka problemų hierarchija“ (Nyčė 1991: 421). Nietzsche yra iš tų mąstytojų, „kurie labai daug ir aistringai griovė, bet beveik nieko nepastatė“ (Šliogeris 2007: 399). Jo filosofija biografiška, asmenybiška, jo paties žodžiais – „pernelyg žmogiška“, psichologiškai motyvuota. Jį galima pavadinti antifilosofu, antiidealistu, antimoralistu, ateistu, pabrėžusiu savo negatyvų požiūrį į krikščioniškąją Vakarų kultūros tradiciją. Ta antifilosofija kilo iš neapykantos – dabarčiai, savo epochai, visam pasauliui (Šliogeris 2007: 399). Pesimistiškai žiūrėjo į ateitį, numatė barbarybės sugrįžimą, pasaulinius karus. Kartu tai ligotas, gyvybinės energijos stokojantis, neviltingas kamuojamas žmogus.

Nors Nietzsche turėjo klasikinį išsilavinimą, net buvo ėjęs klasikinės filologijos profesoriaus pareigas Bazelio universitete, jo santykis su graikų kultūra – dviprasmiškas, iš dalies teigiamas, iš dalies neigiamas. Jam liko svetima graikų klasikinė objektyvi, nesuinteresuota žiūra – *theoria*., tyro žinojimo, išminties siekis. Buvo svetimas ir graikiškas klasikinis filosofavimo stilius. Neigiamai vertino Sokratą, kritiškai, bent jau ambivalentiškai – Platoną (Kardelis 2007: 223).

Laikėsi reliatyvistinės, subjektyvistinės pozicijos, įsitikinęs, kad žiūros perspektyvų yra tiek, kiek yra žmonių, niekas neturi dėl savo pažiūrų kam nors atsiskaityti, kiekvienas turi būti ištikimas sau. Dialogas su kitu sunkiai įmanomas, nes tai reikštų dalinį savasties atsisakymą.

Svarbiausi veikalai

Tragedijos gimimas, arba helenizmas ir pesimizmas (Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. 1872, 1874, 1886, liet. – 1997), vėliau kritikuotas paties autoriaus ir kitų, tikslintas, pakartotinai leistas. Žmogiška, pernellyg žmogiška (*Menschliches, Allzumenschliches.* 1876–8, liet. 2008). Ryto žara: Mintys apie moralės prietarus (*Morgenrothe: Gedanken über die moralischen Vorurteile.* 1881, liet. 2005, 2006). Svarstoma, koku mastu elgesys gali būti aiškinamas galios ir baimės terminais. Tobulumo siekis yra siekis nustelbti kaimyną. *Linksmasis mokslas (Die frohliche Wissenschaft.* 1881–2, liet. 1991, 1995), Gyvenimo stebėjimo pagrindu kūriamos valios galiai, ponų ir vergų moralės įžvalgas. Štai taip Zaratustra kalbėjo: Knyga visiems ir niekam (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen.* 1883–85, liet. 1938, 2008). Paties Nietzsches nuomone, tai svarbiausias jo veikalas, mišraus stiliaus, kai kurios jame dėstomos mintys, kituose veikaluose pateikiamos išsamiau ir argumentuočiau. *Anapus gėrio ir blogio: Ateities filosofijos įžanga (Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.* 1885–6, liet. – 1991). Devyniuose skyriuose dėstomi požiūriai į filosofiją, religiją, moralę, istoriją, mokslą ir kt. *Apie moralės genealogiją: Poleminis veikalas (Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift.* 1887, liet. 1996). *Stabų saulėlydis, arba kaip filosofuojama kūju. (Gotzen-Dammerung, oder wie man mit Hammer philosophiert.* 1888–1889, liet. 2012). Tai daugiausia metafiziniai svarstymai apie klaidas, kylančias iš to, kad supainiojama priežastis ir pasekmė, tariamas ir įsivaizduojamas priežastingumas, taip pat apie laisvos valios klaidą. *Antikristas: praeiksmas krikščionybei. (Der Antichrist: Fluch auf das Christentum.* 1895, liet. 2009). *Ecce homo. Kaip tampama tuo, kas esi? (Wie man wird, was man ist.* 1908, liet. 2007). Tai autobiografinis bandymas papasakoti pačiam sau apie savo tikrąjį gyvenimą. *Kodėl aš toks išmintingas; Kodėl aš toks protingas; Kodėl aš rašau tokias geras knygas.* Didžiąją knygos dalį sudaro ankstesnių jo paties veikalų komentavimas, išryškinant pamatines jų idėjas. *Valia siekti galios (Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte).* 1884–1888

laikotarpio pastabos, kurias surinko jo sesuo. Keletą kartų leista papildant tematiką. Dėstomi požiūriai į religiją, moralę, pažinimą, meną. Kai kurie klausimai buvo kartojami vėlesniuose darbuose, kartais pakreipiami nelaukta linkme. Skaityti reikia atsargiai, palyginat su tuo, kas yra vėlesniuose darbuose. Vėliau ketino parašyti atskirą veikalą šiuo pavadinimu, bet nebaigė nė vieno skyriaus. *Apie istorijos žalą ir naudingumą gyvenimui* (*Vom Nutzen und Nachteil der historie für das Leben*. 1874). Rašoma apie istorinio jausmo perteklių šiuolaikinėje kultūroje. Istorija turinti tarnauti paties gyvenimo neistorinei galiai, nuo istorijos pertekliaus gyvenimas išsigimsta.

Tragedijos gimimas

Pirmas reikšmingas Nietzsches veikalas *Tragedijos gimimas, arba helezizmas ir pesimizmas* yra skirtas svarstymams apie senovės graikų tragediją, kartu ir apie meno kūrybą apskritai. Plėtojama mintis, kad tragedija yra ypatingas literatūros žanras, išreiškiantis antikinio pasaulio žmogaus egzistavimo būdą, gimdomą santykio su pasauliu, kuriame daug žiaurumo, netiesos ir kitokių gamtos ir istorijos negandų. Viso to akivaizdoje senovės graikai neneigė gyvenimo, neslopino valios, kas būdinga budizmui, bet sukūrė tragediją, teigiančią grožį ir gyvenimo džiaugsmą. Grožio kūryba yra senovės graiko atsakas į netektis, trūkumus ir kentėjimus. Tragiškasis graikų menininkas, Nietzsches aiškinimu, nėra pesimistas, toks aiškinimas yra pateikiamas kaip argumentas prieš Schopenhauerio pesimizmą, Šitaip Nietzsche išreiškė ir savo bendresnį požiūrį į meno kūrybą, sakydamas, jog liga ir kentėjimas gimdo poreikį kurti grožį.

Graikų mene Nietzsche skiria du pradus – apoloniškąjį ir dionisiškąjį. Apolonas – šviesiausias graikų dievas, simbolizuojantis gamtos ir žmogaus pasaulio tvarką, harmoniją ir formą. Apoloniškajam menui būdinga darna, taisyklingumas, saikas, santūrumas. Šiais bruožais pasižymi skulptūra, architektūra, dorėnų stilius. Dionisas, dionisiškasis pradas įkūnija gaivališkumą, gelmę, netramdomą stichiją, neapibrėžtumą. Dionisiškas menas – svaiginančio pakilimo raiška, peržengianti taisykles ir normas – tai šventės, festivaliai, muzika, šokiai.

Tarp šių pradų tvyro įtampa, jie tarpusavyje oponuoja, vienas kitą neigia. Ši priešprieša nėra vien meno pasaulio reiškinys, tai meninės jėgos,

prasiveržiančios iš pačios gamtos, nesikišant žmogui menininkui (Nietzsche 1997: 40). Šioje priešstatoje galima įžvelgti Schopenhauerio poveikį – vaizdinio ir valios priešstatymą. Vėliau Nietzsche šių pradų priešstatą švelnino, galiausiai, nuėmė, matė jų sintetiškumą.

Tam, kad galėtų būti kuriamas harmoningas apoloniškasis menas, turi būti pažabojamos dionisiškojo prado galios. Todėl tragedijos ištakos dvilypės. Tai – dionisiškojo prado raiška, per kraštus besiliejantis, formos nepaisantis gyvenimas, muzika ir šokiai; bet kartu tai ir apoloniškosios formos galia, kuri pajėgia pažaboti dionisiškąjį siautulį ir panaudoti jį kūrybai. Menas galimas tik tada, kai šiam svaiguliui suteikiamas saikas ir forma. Apoloniškasis pradas mus išplėšia iš dionisiškosios bendrybės ir sukelia žavėjimąsi individais; (Nietzsche 1997: 149). Tragedija – dionisiškojo chaoso atskleidimas apoloniškais pavidalais, amorfiškos gėlmės artikuliacija ir įforminimas (Šliogeris 2007: 407). Grožis yra Apolono triumfo Dionizo atžvilgiu paminklas.

Apoloniška galia sykiu reiškia menininko gebėjimą įveikti kentėjimą, kylantį dėl ligos ar kūno negalios. Moderniaisiais laikais klasikinio graikų kūrybinio genijaus išikūnijimas yra Goethe, kurio kūryboje išreikšti abu minėti pradai, ir kuris kūrė šedevrus, nuolat įveikdamas kūno silpnumą ir ligas. Sveikata, Nietzsches požiūriu, yra gebėjimas įveikti ligą.

Meno kūryboje pasireiškia apoloniškojo ir dionisiškojo pradų dualizmas. Kad geriau suprastume meno prigimtį ir šiuos du pradus mene, Nietzsche aiškina: „iš pradžių įsivaizduokime juos kaip atskirus meno pasaulius – *sapnų* ir *svaigulio*; tarp jų fiziologinės raiškos pastebima atitinkama priešprieša, kaip ir tarp apoloniškojo ir dionisiškojo pradų“ (Nietzsche 1997: 35–36). Kiekvienas menininkas yra „arba tai *apoloniškasis sapnų meistras*, arba *dionisiškasis svaigulio specialistas*, arba pagaliau – kaip graikų tragedijoje – drauge ir svaigulio, ir sapnų menininkas;“ (Nietzsche 1997: 40–41).

Antikinis graikas žinojo, kas yra gyvenimo negandos, kad galėtų jas iškęsti ir gyventi turėjo jas atremti nuostabiu svajonių kūriniu – Olimpo gyventojų pasauliu. Tas pats instinktas, kuris gimdo meną, kaip gyventi skatinantį būties papildymą ir apvainikavimą, kūrė ir olimpinį pasaulį.

Tiesiogine meno kalba yra muzika. Jos kalba pasirodo kaip valia, šią suprantant Schopenhauerio vartojama prasme, tai yra „kaip priešpriešą estetei, grynai stebėtojiškai, bevalei nuotakai“, – teigia Nietzsche ir paaiškina,

kad „muzika pačia savo prigimtimi niekaip negali būti valia <...>bet muzika reiškiasi kaip valia...“ (Nietzsche 1997: 61).

Tačiau dionisiškam pradui metė iššūkį naujai gimęs demonas – Sokratas, o sykiu atsiradęs iki tol negirdėtas būties formos tipas – teorijos žmogaus tipas (Nietzsche 1997: 110). Kyla iki šiol neregėta priešybė: „dionisiškasis ir sokratiškasis pradai, ir toks meno žanras kaip graikų tragedija dėl tos priešybės baigė savo dienas“ (Nietzsche 1997: 94–95). Sokratiškasis intelektualizmas, atsigręžęs prieš patį gyvenimą, tapo Nietzshes polemikos taikiniu. Sokratiškosios dvasios įveiką jis įžvelgė naujoje dionisiškoje, anti-sokratiškoje išmintyje, išskleistoje Schopenhauerio ir jo paties filosofijoje. Nes kaip tik Schopenhauerio filosofija yra metusi iššūkį sokratiškajam optimizmui (Baranova 2007: 51).

Žmogus. Sąmonė ir valia

Žmogus Nietzschės filosofijoje yra suprantamas kaip sąmoninga, protu ir valia apdovanota būtybė, tačiau sąmoningumas nėra aukštinamas. „Sąmoningumas – tai paskutinė ir vėlyviausia organinio pasaulio raidos stadija, todėl jis kupinas netobulumų ir itin netvirtas“ (Nietzsche 1995: 59). Be to, sąmoningas mąstymas tėra tik mažytė viso mąstymo dalis, pati paviršutiniškiausia, blogiausia dalis. Mintys – tai mūsų pojūčių šešėliai, jos visados tamsesnės, tuštesnės, paprastesnės už pojūčius (Nietzsche 1995: 172).

Toliau dėstydamas savo mintį, filosofas teigia, kad sąmonė tėra mažiausiai dviejų žmonių ryšio kanalas ir iš tikrųjų priklauso ne individualiai žmogaus egzistencijai, o labiau tam, kas žmoguje yra bendruomenės ir bandos prigimtys, yra puikiai išlavinta tik bendruomenės ir bandos naudingumo atžvilgiu. Mūsų veiksmai yra iš esmės nepakartojamai asmeniški, unikalūs, be galo individualūs; bet vos tik juos perkeliame į sąmonės lygmenį, visa tai prarandame, sąmonė mus nuasmenybina.

Laisva, kaip ir nelaisva valia, pagal Nietzsche, yra mitologija, realiame gyvenime valia būna tik stipri arba silpna. Stiprieji niekaip nenori išsiskirti su savo „atsakomybe“, tikėjimu savimi, asmenine teise į nuopelnus. Silpnieji, priešingai, už nieką nenori atsakyti, norėtų turėti galimybę kam nors užkrauti savo reikalus. Mes išgalvojame priežastis, seką, priklausomybę, santykinumą, laisvę, tikslą, traktuojamus kaip savarankiškų esybių pasaulį. Tikrumo, atra-

mos troškimas – silpnumo požymis. Abiejų pasaulinių religijų – budizmo ir krikščionybės – atsiradimo ir spartaus išplitimo priežastis buvo ta, kad baisiai susirgo valia (Nietzsche 1995: 248).

Nietzsches nuomone, niekas nėra taip šiuolaikiška kaip valios silpnumas. Filosofas labai būgštuoja, kad „modernus žmogus kai kurioms ydoms paprasčiausiai yra pernelyg tingus, todėl jos tiesiog išmiršta“ (Nietzsche 2012: 109). Valios liga paplitusi Europoje netolygiai – labiausiai ir įvairiausiomis formomis sergama ten, kur kultūra yra seniausia; ji silpnėja ten, kur „barbaras“, po besiplaikstančiais vakarietiško kirpimo rūbais, kovoja dėl savo teisių (Nyčė 1991: 414). Dabartinėje Prancūzijoje valia serga sunkiausiai. Gebėjimas visomis valios jėgomis norėti yra stipresnis Vokietijoje. Daug stipresnis jis Anglijoje, Ispanijoje ir Korsikoje (Nyčė 1991: 414). Ten, kur trūksta valios, reikalingas tikėjimas: „juk valia, kaip įsakymo afektas, yra lemiamas savęs valdymo ir jėgos požymis. Kitaip tariant, juo žmogus mažiau geba įsakyti, juo labiau jam reikalingas toks, kuris įsako ir griežtai įsako – Dievas, monarchas, partinė sąžinė“ (Nietzsche 1995: 248).

Gyvenimas

Viena iš svarbiausių temų Nietzsches filosofijoje – gyvenimas, jis yra laikomas vienu iš originaliausių vadinamosios gyvenimo filosofijos atstovų. „Ką reiškia gyventi? Gyventi – reiškia: nuolat stumti nuo savęs tai, kam laikas mirti; gyventi – reiškia būti žiauriam ir negailestingam viskam, kas mumyse silpsta ir sensta, ir ne tik mumyse“ (Nietzsche 1995: 76). Nepritaria Schopenhaueriui dėl pesimizmo, gyvenimo neigimo.

Gyvenimas, samprotauja mąstytojas, kaip nuolatinis kitimas, neišvengiamai susiduria su kliūtimis, su kitais gyvenimais, todėl pasireiškia kaip jėga. Gyvenimas, kuris nenaudoja jėgos, silpsta ir nyksta, vien priešprieša ugdo ir kelia jėgas. Tik gyvenimas, kuris priima ir net sukuria sau kliūtis, peržengia savo jėgas ir ugdo naujas, reikalingas įveikti tas kliūtis – toks gyvenimas yra save kuriantis menas. Kuo didesnės priešpriešos, tuo didesnis naujų jėgų kūrybiškumas, ir tuo silpnesnis nostalgiskas noras sugrįžti į buvusios tapatybės ramybę. Prisitaikymas nuveda į sustingimą, veiksmų kartojimąsi ir silpnėjimą. Visas gyvenimas realiai yra valia, siekianti galios. Nerealizuojamas valios galiai siekis veda į blogį, sukelia *ressentiment* – nevykelių, menkystų, visų

pavergtų ir pažemintųjų pyktį, vidutinybių pavydą. Tačiau ta valia gali virsti kūrybiška jėga, gimdančiai naujas vertybes, idealus ir sąvokas.

Patį gyvenimą aš vertinu kaip augimo, tvermės, jėgų kaupimo, galios instinktą: kur trūksta valios galiai, ten veša nuopuolis, – sako mąstytojas (Nietzsche 2012: 12). Gyvenimo tikslą reikia surasti ne už jo ribų, bet jame pačiame. Mylėti savo gyvenimą, savo likimą gali tik stiprūs žmonės, o daugiausia pasitenkinimo gyvenimu teikia pavojingas gyvenimas.

Filosofas klausia – ar nepalankios išorinės sąlygos bei priešinimasis joms, visokios rūšies neapykanta, pavydas, godumas, prievarta nėra palankios aplinkybės, be kurių neįmanomas dorovinis augimas? Ir atsako: „Nuodai, kurie silpnesniam reiškia mirtį, stiprųjų tik grūdina – ir jis net nevadina jų nuodais“ (Nietzsche 1995: 67). Kančios, didžiosios kančios ugdymas iki šiol aukštino žmogų, didi kančia sukilnina. „Sakymą Taip gyvenimui, net kai jis iškelia baisiausias ir rūsčiausias problemas, valią gyventi, džiaugsmingai teigiančią savo neišsemiamumą <...> štai ką aš vadinau dionisiškuoju pradū, štai ką aš suvokiau kaip tiltą į tragiškojo poeto psichologiją“ (Nietzsche 2012: 157).

Nietzsche, kaip ir Schopenhaueris, pabrėžia, kad tikrasis gyvename yra gyvenimas dabartyje, dabarties reikia mūsų gyvenimo pilnatvei ir laimei. Todėl gyvenimas neistoriškas, laimė – tai sugebėjimas viską pamiršti, sugebėjimas pasijausti neistoriškai, atsiverti tam, kas čia ir dabar. Reikia gebėti pamiršti viską, kas buvo, kad galėtume pajauti laimės akimirką. Nepriima stoicizmo, mes nesijaučiame taip blogai, kad turėtume gyventi kaip stoikai. Stoicizmą vertina kaip prieš save nukreiptą prievartą (Nyčė 1991: 324).

Čia kyla abejonė, ar Nietzsche, nepriimdamas stoicizmo, neprieštarauja sau? Juk valia gyventi, nepaisant sunkiausių negandų, iš esmės yra stoiškai laikysena.

Moralė

Svarstydamas moralės klausimus Nietzsche pasirodo kaip nihilistas, klausia, kam reikalinga moralė, jei gyvenimas, gamta, istorija „ne moralūs? Niekas iki šiol nepatikrino moralės vertės, kad tai įvyktų reikia vieną kartą suabejoti. Moralė, teigia jis, pabrėžia gėrio ir blogio skirtumą, tačiau blogis, kaip ir kiekviena klaida, yra instinktų išsigimimo, valios nusilpimo padarinys. Tad

moralė – antinaturali, ji yra arba slaptas, arba atviras instinktų pasmerkimas (Nietzsche 2012: 62), o visa, kas gera, kyla iš instinktų.

Dar daugiau, dorovė yra tas dalykas, kuriuo individas mokomas būti bandos funkcija ir tik pagal tą funkciją priskiriant tam tikrą vertę. „Doroviškumas – tai individo bandos instinktas“ (Nietzsche 1995: 146). Per ilgiausią žmonijos gyvenimo laikotarpį nebuvo nieko baisiau, kaip pasijusti vienam. Juo ryškesnis veiksmuose buvo bandos instinktas, o ne asmeninė nuovoka, tuo dorovingesniu žmogus laikė save (Nietzsche 1995: 146). Pagyra dorybėms – tai aukštinimas to, kas kenksminga asmenybei. Tai aukštinimas pasakutų, atimančių iš žmogaus jo tauriausią savimeilę ir būtiniausią savisauką (Nietzsche 1995: 68).

Be to, pabrėžiama kitame veikale, kiekviena moralė tam tikra prasme yra tironija, ilgalaikė prievarta. Visur, kur ieškoma atsakomybės, veikia troškimo bausti ir teisti instinktas. Moralė iš esmės išrasta tam, kad būtų galima bausti. Moralinis vertinimas ir pasmerkimas yra mėgstamiausias riboto proto žmonių kerštas ne tokiems ribotiems žmonėms“ (Nyčė 1991: 424).

Galima pasakyti, kad Nietzsches etika – tai kraštutinio individualizmo, stipriųjų etika. Moralės subjektas – individas, o valia – visada tik individo valia. Nietzsche nepritarė Schopenhauerio pasaulio valios idėjai, įžvelgdamas joje individo valios neigimą. Galima dar palyginti – Schopenhauerio ir Nietzsches etikos sampratos radikaliai atsiskiria. Pirmasis ieškojo būdų kaip kenčiantį paguosti, antrasis – svarstė kaip iš kančios jam save naujai sukurti (Baranova 2007: 61). Schopenhaueris kaip išeitį siūlo valios gyventi ir kartu absoliutaus gyvenimo tikslo neigimą. Nietzsche priešingai, plėtodamas valios siekti galios idėją iš esmės į gyvenimą žiūri teigiamai.

Kadangi egzistuoja žmonių hierarchija, reikia pripažinti ir moralinių hierarchijų. Todėl nemoralu sakyti: „kas teisinga vienam, teisinga ir kitam“ (Nyčė 1991: 426). Iš tikrųjų, kas teisinga vienam, visiškai neturi būti teisinga kitam. „Aukštesnės žmonių padermės penas ir atgaiva – beveik nuodai žemesnei ir menkesnei padermei“ (Nyčė 1991: 344). Visose aukštesnėse ir sudėtingesnėse kultūrose egzistuoja ponų moralė ir vergų moralė – jos dažnai tarpusavyje susipynusios, bet viena kitos nesupranta, skiriasi netgi tame pačiame žmoguje, vienoje sieloje, – rašoma veikale „Anapus gėrio ir blogio“ (Nyčė 1991: 467–8). Kilmingas žmogus gerbia savyje galingą žmogų, taip pat tokį, kuris moka valdyti pats save, kuris būna griežtas ir rūstus pats sau. Jam svetimiausia yra

moralė, kuri moralumo požymiu laiko užuojautą, veiklą kitų labui. Kitokia yra vergų moralė, kuri iš esmės yra naudingumo moralė (Nycė 1991: 470).

Pagal vergų moralę – gėris neatsiejamas nuo šio tokio menkinimo – geras žmogus turi būti nepavojingas, jis geraširdis, jį nesunku apgauti, „Visur, kur vergų moralė įgyja persvarą, ten išryškėja kalbos polinkis suartinti žodžius „geras“ ir „kvailas“ (Nycė 1991: 470). Vergų moralė – pavydi ir pagiežinga. Moralė, kaip ir Bažnyčia susilpnino žmogų, tačiau tarėsi jį „pagerinusi“ (Nietzsche 2012; 80).

Nietzsche pabrėžtinai neigiamai vertino Schopenhauerio skatinamą užuojautos moralę, vertindamas ją kaip polinkį į išglebimą, kaip tikriausią dekadentišką moralinį sąjūdį, glaudžiai susijusį su krikščioniškąja morale. Pabrėžia, jog „pati užuojautos esmė yra tai, kad ji iš svetimos kančios atima šios asmeniškumą – mūsų „geradariai“ labiau negu priešai menkina mūsų savigarbą ir valią“ (Nietzsche 1995: 232).

Kančia yra neatsiejama žmogaus gyvenimo pusė, „laimė ir nelaimė – tai seserys dvynės“, užuojauta neturi rasti vietos gydytojo praktikoje. Morale gydytojams sakoma: „Ligonis yra visuomenės parazitas. Esant tam tikrai būsenai, nepadoru toliau gyventi“ (Nietzsche 2012: 124). Silpnieji ir nevykėliai turi žūti, jie neverti ne tik užuojautos, bet ir gyvenimo. Tai tokia šio filosofo „meilės žmogui“ išraiška.

Ilgai žmonijos istorijoje poelgiai buvo vertinami pagal padarinius, ilgai niui požiūris pasikeitė – imta spręsti pagal ketinimus. Bet šiandien kyla klausimas „ar nestovime mes ant slenksčio tokio periodo, kurį negatyviai būtų galima apibūdinti kaip nemoralinį ar užmoralinį?“ (Nycė 1991: 346). Atėjo laikas iš pagrindų keisti požiūrį į moralumą, atsisakyti minties apie bendrą, visiems privalomą moralę. „O mes norime pasidaryti tokie, kokie esame, - nauji, nepakartojami, neprilygstami, patys sau leidžiantys įstatymus, patys save kuriantys“ (Nietzsche 1995: 230).

Moralės, kaip ji buvo suprantama iki šiol, turime atsisakyti. „Šiandien mes judame priešinga kryptimi – mes, imoralistai, visomis jėgomis šalinam iš pasaulio kaltės ir bausmės sąvokas...“ (Nietzsche 2012: 76). Mes manome, tęsia savo mintį Nietzsche, kad poelgio vertę lemia kaip tik tai, kas jame yra neapgalvota iš anksto, mes manome, kad ketinimas yra tik poelgio paviršutinis sluoksnis, tik ženklas, kurį dar reikia interpretuoti. Toliau dėstoma: „mes manome, kad moralė ligšioline prasme, ketinimų moralė, buvo prietaras,

kažkas pernelyg skubota ir pirma laiko, kažkas panašu į astrologiją ir alchemiją, taigi kažkas, ką būtina įveikti“ (Nyčė 1991: 346). Reikia atsisakyti ir ne-gailestingai teisti atsidavimą, aukojimąsi artimui, savęs atsižadėjimo moralę ir pan. Taigi skelbiama ištisa nemoralumo apologetika.

Nihilizmas

Moralės klausimų svarstymas veda prie vertybių klausimo, ne tiek akademine prasme, o taip, kaip vertybės kyla dabarties žmonių gyvenime. Nietzsche kalba apie nihilizmo atėjimą, kuris laikomas neišvengiamu. „Ką reiškia nihilizmas? – Tai, kad nuvertėja aukščiausios vertybės. Trūksta tikslo, trūksta atsakymo į klausimą „kodėl?“ (Šerpytė 2007: 130). Tai būklė, kai pasauliui nebegalima priskirti jokios prasmės ir vertės, Vertybės, kuriomis tikėjome iki šiol, yra fiktyvios, sykiu ir beprasmės. „Prasmė“ reiškia tą patį, kaip ir „vertybė“, beprasmiškumas tolygus nuvertėjimui, visa, kas vyksta istoriniame tapse-mė praranda prasmę, nuvertėja.

Vėlyvojo Nietzsches darbuose, pateiktuose veikale „Valia siekti galios“ (*Wille zur Macht*) skiriamos trys pagrindinės nihilizmo atėjimo apraiškos: 1. Išsilaisvinimas nuo krikščionybės. Antikristas. 2. Išsilaisvinimas nuo moralės: Imoralistas; 3. Išsilaisvinimas nuo „tiesos“: laisva dvasia. Galiausiai – išsilaisvinimas nuo nihilizmo (Šerpytė 2007: 128).

Pirmoji nihilizmo būseną pasirodo, kai paaiškėja, jog nesama istorijai priskiriamo providencialio (krikščioniškojo) tikslo ir prasmės. Antroji nihilistinė būseną apima, kai suvokiama, kad nesama jokios pasaulio vienovės, sistemiškumo ir tvarkos, kuri suteikia vertingumą dalims. Trečioji nihilizmo kaip psichologinės būsenos forma yra susijusi su paaiškėjimu, kad *tikrasis pasaulis*, kuris žmogui tarnavo kaip šito pasaulio priešata, neegzistuoja. Jis buvo sukonstruotas pagal psichologinius žmogaus poreikius. Toks suvokimas neleidžia ieškoti tikresnio pasaulio, bet negali nei pakęsti, nei nuneigti šio pasaulio (Šerpytė 2007: 117–118).

Nietzsche skiria dvi nihilizmo atmainas – pasyviąją ir aktyviąją. Pirmoji reiškia vertybių nuvertėjimą, antroji – teigia būtinybę kurti naujas vertybes. Nėra vienintelio teisingo pažinimo ir mąstymo būdo, viskas priklauso nuo požiūrio. Jeigu pasyvusis nihilizmas turi drąsos suvokti, kad Dievas miręs, kad nėra objektyviai duotos pasaulio tvarkos, jis tampa aktyviuoju – kuria

naujas vertybes ir reikšmes. Tai reiškia vertybių apvertimą ir ateities žmogaus – antžmogio gimimą.

Antžmogis

Aptariant žmogaus sampratą Nietzsches filosofijoje, pirmiausia krinta į akis tokie apibūdinimai: „santykinai žmogus yra labiausiai nevykęs gyvūnas, liguisciausias, pavojingiausiai nutolęs nuo savo instinktų – bet kartu ir pats įdomiausias“ (Nietzsche 2012: 22). „Žmogus – tai tarsi lynas, tarp gyvulio ir antžmogio nutįsęs, tai lynas virš bedugnės“ (Nyčė, 1991: 26). „Žmogus yra tokia būtybė, kurią įveikti reikia...“ (Nyčė 1991: 47).

Apie antžmogį daugiausia rašoma veikale *Štai taip zaratustra kalbėjo*. Save įveikti reiškia suvaldyti savo aistras, sublimuoti impulsus, suteikti savo charakteriui stilių, būti kūrybingam. Tam nepakanka spontaniškumo, tam reikia drąsos ir dvasios laisvės, mokėjimo save užmiršti. Tai didelis ir retas menas, jo mokosi tas, kuris geba apžvelgti savo iš prigimties turimas jėgas ir silpnybes ir paskui jausti jas į meninį audinį... (Nietzsche 1995: 198).

Tikroji žmogaus asmenybė nesanti paslėpta jo gelmėse, o yra aukščiau jo. Tai antžmogis – „valios siekti galios“ įsikūnijimas, „Visi dievai yra numirę: dabar mes vien tik norim, kad antžmogis gyventų – (Nyčė 1991: 83). Šiame kontekste minimas Goethe – „ne vokiškas, o europiškąs reiškinys;“ „paskutinis vokiečių, kurį aš gerbiu...“ (Nietzsche 2012: 145, 146, 157).

Religija

Veikale „Linksmasis mokslas“ rašoma, kaip „išprotėjęs žmogus“ paskelbia: „Dievas mirė. Dievas nebeprisikels. Ir mes jį nužudėme“ (Nietzsche 1995: 152). Ši ištara glaustai išreiškia negatyvų Nietzsches požiūrį į religiją, jis pagarsėjo kaip vienas aršiausių krikščionybės kritikų ir neigėjų.

Krikščionybė – teigia jis – sugriovė tragišką ikisokratišką graikų gyvenimo tiesą, jos vietoje pastatė grynąs fikcijas – Dievas, moralė, nemirtingumas, nuodėmė, malonė, atpirkimas. „Krikščionybė atėmė iš mūsų antikinės kultūros derlių, paskui – ir *islamo* kultūros derlių“ (Nietzsche 2012: 107). Jau žodis „krikščionybė“, teigia filosofas, yra nesusipratimas. „Iš tikrųjų jokių krikščionių nebuvo“. Iš tikrųjų buvo tik vienas krikščionis, ir tas pats mirė ant kryžiaus. (Nietzsche 2009: 60). Jėzus buvo vienintelis krikščionis. Krikščiony-

bė lyginama su budizmu, abi laikomos nihilistinėmis, *decadence* religijomis, nors budizmas „šimtą kartų tikroviškesnis už krikščionybę“, yra vienintelė iš tikrųjų pozityvistinė religija istorijoje. (Nietzsche 2009: 29).

Svarbiu krikščionybės atmetimo motyvu Nietzsche laiko tai, kad ši religija, jo supratimu, neigia gyvenimą, kovoja su aistra, ją sunaikindama, o ne sudvasindama. „Tačiau pakirsti aistros šaknis reiškia pakirsti gyvenimo šaknis: Bažnyčios praktika yra priešiška gyvenimui“ (Nietzsche 2012: 59). Kitoje vietoje rašoma: „Krikščionybė davė Erotui išgerti nuodų – tiesa, jis nuo jų nemirė, bet išsigimė į nedorybę“ (Nyčė 1991: 384). Krikščionybė gyvenimo svorį nukelia ne į gyvenimą, bet į „anapus“ – į *nebūtį* – gyvenimas apskritai netenka svorio. „Gyventi taip, kad nebebūtų prasmės gyventi – štai, kas dabar tampa gyvenimo „prasme...“ (Nietzsche 2009: 66-67). Renesanso laikotarpiu prasidėjęs „tikrojo žmogaus“ atgimimas, su Liuterio atėjimu baigėsi nieku.

Nietzsche aiškina, kad ne tik krikščionybė, bet religija apskritai, nors ir su nedidelėmis išimtimis, yra priešiška gyvenimui. Tą parodo religijos žiaurumas. Egzistuoja didelės religinio žiaurumo kopėčios, su daugeliu laiptelių – mylimiausių žmonių, kaip pirmagimių aukojimas priešistoriniais laikais, vėliau, moralinėje žmonijos epochoje, savo Dievui buvo aukojami stipriausi instinktai, kokius tik žmogus turėjo, kuriant asketizmo idealą (Nyčė 1991: 363). Vis dėlto, krikščionybėje ir budizme įžvelgiama ir kai kas gero. Labiausiai vertas pagarbos krikščionybės ir budizmo bruožas yra meistriškas sugebėjimas netgi patį žemiausią ir niekingiausią žmogų išmokyti savo dievobaimingumu kilti aukštin, iliuzinės daiktų tvarkos laiptais (Nyčė 1991: 368).

Būtis ir pažinimas

Būties ir pažinimo problemos, klasikinės filosofijos prioritetinės temos, Nietzsches filosofijoje užima nereikšmingą vietą, nusipelno tik kelių, plačiau neišskleistų samprotavimų. Veikale „Linksmasis mokslas“ dėstoma, jog visuotinis pasaulio pobūdis – tai amžinas chaosas, ne būtinybės trūkumo, o tvarkos, struktūros, formos, grožio, išminties nebuvimo prasme. Visata – nei tobula, nei graži, nei kilni ir nenori tokia pasidaryti, absoliučiai nė vienas mūsų estetinis ar dorovinis vertinimas jai jokios reikšmės neturi (Nietzsche 1995: 139). Būkime atsargūs, perspėja filosofas, ir nesakykime, kad gamtoje esama dėsnių. „Nėra amžinai egzistuojančių substancijų: materija – tokia pat klaida, kaip ir elėjiečių Dievas“ (Nietzsche 1995: 139–140).

Ar gyvenimas turi prasmę, tikslą, kryptį ir reikšmę? Ieškodamas atsakymo, Nietzsche pasitelkia amžino pasikartojimo idėją, pagal kurią visa tai, kas yra, kas buvo, pasikartos ir taip vyks begalinį skaičių kartų. Amžinasis būties smėlio laikrodis bus vis apverčiamas be paliovos, viskas kartosis iki smulkmenų, iki to momento, kai 1844 m. gimė Nietzsche. Šitaip žvelgiant, kiekvienas gyvenimas yra reikšmingas, nes „aš sugrįšiu“, pasikartosiu daugelį kartų. Kita vertus, amžinojo sugrįžimo idėja yra vergų pasaulėžiūros dalis, vergai ieško užuovėjos nore gyventi dar kartą.

Nietzsche yra skeptikas ir pasaulio pažinimo bei mokslo galimybių atžvilgiu. Jis rašo: „Per siaubingai ilgą laiką intelektas nieko nesukūrė, išskyrus daugybę klaidingų dalykų; kai kurie iš jų pasirodė esą naudingi ir padedantys išlaikyti žmonių giminę“ (Nietzsche 1995: 140). Kaip išvis galima ką paaiškinti, jei viską paverčiame vaizdu, savo vaizdu. „Mokslą pakanka laikyti kaip galima tikslesniu daiktų antropologizavimu: aprašydami daiktus ir jų sekas, mokomės vis tiksliau aprašyti ir save pačius (Nietzsche 1995: 144). Suvokiama realybė tėra regimybė, ženklų supaprastintas pasaulis. Pažinimo vaisiai – tai ženklų skirtingos interpretacijos, nė viena jų nėra visuotinai teisinga. Mokslas naiviai aprašo šią regimybę, menas padeda ją iškęsti ir joje išlikti. Kitas dalykas, jog pažinimas funkcionuoja kaip galia, kaip geismas žinoti.

POZITYVIZMAS IR ANALITINĖ FILOSOFIJA

Auguste Comte (Ogiusto Konto) pozityvizmas

Prancūzų filosofas ir sociologas Auguste Comte gimė 1798 m. sausio 19 d. pietų Prancūzijoje, Montpellier (Monpelje) vietovėje, valdininko šeimoje. Baigęs vietinį licėjų, Paryžiaus Politechnikos mokykloje studijavo matematiką, fiziką, astronomiją. 1818–1824 m. buvo įžymiojo socialisto utopisto Saint – Simono (1760–1825), iš kurio perėmė kai kurias idėjas, asmeninis sekretorius. 1826 m. pirmą kartą privačiai išdėstė savo pozityvistinės filosofijos pagrindus. Po to Politechnikos mokykloje dirbo egzaminatoriumi, vystė ir propagavo savo filosofiją. 1824 m. jis užbaigė savo svarbiausią šešių tomų veikalą *Pozityviosios filosofijos kursas* (*Cours de philosophie positive*). 1848–1849 m. vykstant prancūzų demokratinei revoliucijai, ragino atsisakyti revoliucinių siekių, priimti ir vadovautis pozityviąja filosofija. 1851–1854 m. jis parašė *Pozityviosios politikos sistemą* (*Systeme de politique positive*, v. 1–4), 1856 m. *Pozityviosios logikos sistemą* (*Systeme de logique positive*). 1857 m. mirė.

Comte pirmasis suformulavo ir sistemingai išvystė pagrindines pozityvistinės filosofijos idėjas ir metodus, reikalaujančius gamtos mokslų pagrindu reformuoti mokslą bei visą pažintinę žmonių veiklą ir sukurti patikimą būdą tikroms, teigiamoms, pozityvioms žinioms įgyti. Pozityviųjų žinių sistemą jis laikė svarbiausia visuomenės reformavimo, jos harmonijos ir vienybės padidinimo, civilizacijos pažangos spartinimo, kūrybinių žmonių gebėjimų ugdymo prielaida.

Tai nebuvo visiškai naujos idėjos, panašias mintis plėtojo ir XVIII a. prancūzų filosofai D'Alembert (Dalamberas, 1717–1783), A. Turgot (Tiurgo, 1727–1781), A. Condorcet (Kondorsjė, 1743– 794), o dar anksčiau – F. Bacon (Beikonas, 1561–1626), G. Galilei (Galilėjus, 1564–1642) ir kiti, kurių teiginiai ir argumentai daugiau ar mažiau veikė Comte. Jo visuomenės teorijai didelės įtakos turėjo Saint-Simonas. XIX a. antroje pusėje pozityvistinės idėjas įvairiais aspektais plėtojo ir taikė visuomenės mokslams Comte amžininkai Prancūzijoje – E. Renanas (1823–1892), H. Taine (Tėnas, 1828– 893), E. Littrė (Litre, 1801–1881) bei kiti, Anglijoje – H. Spenceris (1820–1903), D. Mill (Milis, 1773–1836). Pozityvizmo idėjos turėjo pasekėjų ir kitose šalyse.

XIX a. pabaigoje–XX a. pradžioje Austrijoje susiformavo naujas pozityvizmo raidos etapas – empiriokriticizmas, kurio pagrindinis atstovas buvo E. Mach (Machas, 1938–1916), XX a. pradžioje prasidėjo šiuolaikinio pozityvizmo arba neopozityvizmo, besireiškusio įvairiomis atmainomis, etapas.

Savo filosofiją Comte pavadino pozityviaja, tuo pabrėždamas, kad atsisakoma tradicinių abstrakčių filosofijos problemų ir siekiama formuluoti pozityvaus mokslinio žinojimo bei mokslų klasifikacijos principus, sujungti į „bendrą sistemą visas žmonių sąvokas“. Pozityviosios filosofijos tikslas – sukurti vieningą universalią sistemą, kurioje gamtos mokslų, sociologijos, istorijos, filosofijos ir politikos problemos būtų aiškinamos glaudžiam sąryšyje, bendros mokslų teorijos pagrindu.

Pagrindinė pozityviųjų žinių įgijimo sąlyga – tirti realius daiktus, jutiminės patirties būdu konstatuojamus faktus, daryti tik tokiais faktais paremtas išvadas, atsisakant viso to, kas nepatiriama ir nesuvokiama betarpiškai. Tačiau, skirtingai nuo vėlesniojo pozityvizmo, Comte žinojimo nesutapatino su patyrimu ir pabrėžė savo nepritarimą empirizmui, apribojančiam mokslą tik patyrimo duomenų rinkimu. Pozityvioji filosofija, teigė jis, vienodai tolima nuo empirizmo ir misticizmo. Tolesniame pažinime faktinė medžiaga apdorojama, nustatomi pastovūs faktų tarpusavio ryšiai, vadinami dėsniais, nuo kurių ir priklauso reiškinių kaita. Remdamasis dėsniais, mokslas gali ne tik numatyti naujus ateities, bet ir atskleisti nežinomus dabarties bei praeities faktus. Žinojimas turi padėti numatyti tai, kas nežinoma; pagal glaustą Comte posakį, reikia žinoti tam, kad numatytume (*savoir pour prévoir*). Todėl mokslas tiria tik faktus ir jų ryšius, apsiribodamas tuo, apie ką galima gauti tikslų ir aiškių žinių, atsako į klausimą „kaip“, o ne „kodėl“. Mokslas negali išaiškinti jokių pirminių priežasčių ir tikslų, galutinių pradų ir principų, jokios daiktų esmės, todėl neturi spekuliuoti tuo, kas negali būti betarpiškai suvokiama, palikdamas tai metafizikai ir mistikai. Remdamasis faktais mokslas formuluoja tikras ir aiškas žinias, kurios gali būti plačiai naudojamos praktikoje. Pozityviojo žinojimo paskirtis – tarnauti žmonių poreikių tenkinimui.

Manydamas, kad už mokslo konstatuojamų faktų nėra jokios tikrovės, Comte teigė, kad mokslškai nepagrindžiamos nei „dvasios“, nei „materijos“ sąvokos. Šias sąvokas sukūręs žmogaus protas, siekdamas paaiškinti nesuprantamus reiškinius, tačiau nei materija, nei dvasia, kaip reiškinių priežastys ar esmės, nėra suvokiamos kaip patyrimo faktai. Apie pasaulį Comte nedaro

nei materialistinių, nei spiritualistinių, nei religinių, nei ateistinių apibendrinimų. Tokie apibendrinimai bei išvados pozityviojo mokslo požiūriu yra nepriimtinos, nes nepagrindžiamos.

Tačiau, jeigu be faktų nėra jokios kitos tikrovės, o faktus tyrinėja mokslai, tai, anot Comte, filosofijai nelieta ko tirti. Bendrąsias gnoseologijos, metodologijos bei logikos problemas jis laiko abstrakčiomis, atitrūkusiomis nuo faktų, todėl beprasmėmis. Jis atsisako ir psichologijos, manydamas, kad žmogaus psichikos neįmanoma tirti tiesiogiai, introspekcijos būdu, nes neįmanoma tuo pačiu metu būti stebėtoju ir stebimuoju objektu. Pažinime subjektas priklauso nuo objekto, žinias apie save jis įgyja tik objektyviu stebėjimu. Psichinį žmogaus gyvenimą, jo subjektyvumą mes galime pažinti tik stebėdami išorines jo apraiškas – žmogaus poelgius, jo darbo ir kūrybos rezultatus. Filosofijai, Comte požiūriu, lieka bendroji mokslų teorija, pirmiausia, mokslų klasifikacija.

Mokslus jis skirsto į abstrakčiuosius ir konkrečiuosius. Pirmieji atskleidžia bendruosius dėsnius, kurie valdo vienokius ar kitokius reiškinius, nekreipdami dėmesio į daiktus. Antrieji tiria pačius daiktus, kaip faktų kompleksus, kuriais bendrieji dėsniai pasireiškia konkrečiai. Fizika ir chemija yra abstraktūs mokslai, nes tyrinėja bendruosius mechaninių ir cheminių procesų dėsnius, mineralogija – konkretus mokslas, nes tyrinėja konkrečius mūsų planetos mineralų susidarymo dėsnius. Konkretieji mokslai priklauso nuo abstrakčiųjų, nes remiasi jų formuluojamais dėsniais, o abstraktieji konkrečiuosiuose patikrina savo išvadas.

Comte klasifikuoja tik abstrakčiuosius mokslus. Klasifikacijos pagrindu laiko jų bendrumo ir sudėtingumo laipsnį; didesnę bendrumą atitinka mažesnis sudėtingumas, ir atvirkščiai. Išvardijami šeši mokslai – matematika, astronomija, fizika, chemija, biologija ir sociologija. Pirmoje vietoje pagal šią klasifikaciją yra matematika, kaip bendriausias mokslas, tiriantis paprasčiausius faktus, o paskutinėje – sociologija, kaip mažiausiai bendras, tiriantis sudėtingiausius faktus mokslas. Mokslai tarpusavyje glaudžiai susiję, kiekvienas jų remiasi bendresniojo mokslo metodais ir svarbiausiais dėsniais. Pavyzdžiui, chemija remiasi fizikos ir astronomijos prielaidomis, biologija nebūtų galima be chemijos. Be to kiekvienas mokslas atskleidžia naujus reiškinius ir dėsnius, formuluoja specifiskus savo metodus. Pagrindiniame šešių tomų veikale

Comte iš eilės analizuoja kiekvieno abstrakčiojo mokslo savybes ir tyrimo metodus, išryškina, ką kiekvienas jų turi bendra su kitais ir ką atranda nauja.

Tikrovė, Comte supratimu, yra skirtingų, tačiau vienas nuo kito priklausomų daiktų ir reiškinių vienovė. Pažinimo objektas yra ne izoliuoti, o tik tarpusavyje susiję faktai, sudarantys plačią vieningą visumą. Remdamasis šiais metodologiniais principais, Comte sukūrė šeštojo savo sistemoje, tuo metu naujo mokslo – sociologijos pagrindus. Jis siekė visuomenės mokslus išvaduoti iš šimtmečius trukusios teologijos ir metafizikos įtakos, padaryti juos pozityvius, t. y. tikslus ir aiškius kaip gamtos mokslai. Kaip ir šie, visuomenės mokslai privalo tirti tik realius reiškinius ir atskleisti juos valdančius dėsnius. Tačiau, pabrėžia mąstytojas, visuomenės reiškiniai negali būti paaiškinami biologijos, chemijos ar mechanikos principais, todėl sociologijos metodai negali būti sutapatinami su gamtos mokslų metodais. Visuomenės reiškiniai pasižymi specifiskomis, tik jiems būdingomis savybėmis, kurioms tirti reikalingi specifiški metodai. Metafizine klaida Comte laiko scientistinę kai kurių XIX a. filosofų nuomonę, jog visuomeniniai mokslai, kad jie iš viso galėtų būti laikomi mokslais, turi naudotis gamtos mokslų metodais.

Esminis visuomenės mokslų bruožas, pagal Comte, yra pavienių individų ir visos visuomenės vystymasis bei tobulėjimas. Individai tobulėja tik visuomenėje, tik visuomenė, o ne pavieniai individai yra realioji tikrovė. Visuomenės, kaip ir biologinio organizmo, elementai priklauso vienas nuo kito. Sociologiją Comte skirsto į dvi dalis: statiką, tiriančią visuomenės tvarką bei darnumą, ir dinamiką, tiriančią visuomenės vystymąsi. Dinamiką jis laikė svarbesne už statiką, pabrėždamas, kad vystymasis galimas tik ten, kur yra tvarka ir harmonija, kurios vystymosi eigoje didėja.

Pagal Comte dinamikos koncepciją, visuomenė praeina tris pažangaus vystymosi stadijas: teologinę, metafizinę ir pozityviąją. Kiekvienoje jų savitai formuojasi žmonių pažiūros, pasaulio samprata, socialiniai politiniai santykiai ir institucijos. Ankstyviausia ir primityviausia buvo teologinė stadija, apėmusi priešistorinius laikus, senovės pasaulį ir Viduramžius. Ji skirstoma į tris mažesnius laikotarpius: fetišizmą, politeizmą ir monoteizmą. Teologinėje epochoje žmonės reiškinius sudvasina, vadovaujasi jausmais ir vaizduote, sukuria fiktyvią mitologinę pasaulėžiūrą. Metafizinė epocha apima Naujuosius amžius iki Didžiosios Prancūzų revoliucijos. Šioje epochoje neigiama teologinė pasaulėžiūra, griaunamas jos autoritetas, įsivyrėja protas, kuriantis

abstrakčią, taip pat fiktyvią metafizinę pasaulėžiūrą. Kartu atsiranda pozityviojo žinojimo užuomazgos. Pozityvizmo epochoje, kurios pradžia Comte laikė savo filosofiją, palaipsniui formuojasi pozityvioji mokslinė pasaulėžiūra, įveikianti teologinės ir metafizinės pasaulėžiūros iliuzijas. Pozityvieji mokslai teoriją taiko praktikai, todėl vystosi industrializacija, kyla materialioji gerovė, auga visuomenės harmonija ir integracija.

Analizuodamas visuomenės statiką, t. y. tvarką ir institucijų reikšmę visuomenės integracijai, Comte kritikuoja kapitalistinę laisvos iniciatyvos ir konkurencijos principus, kaip kliudančius visuomenės pažangai ir žmonių tobulėjimui. Žmonių veikla, jo nuomone, turi būti reguliuojama ir kontroliuojama iš vieno centro, atsižvelgiama į kiekvieno žmogaus gebėjimus ir visuomenės reikmes. Šią funkciją atlieka valdžia. Tačiau šalia pasaulietinės valdžios dar turi būti visiškai savarankiška moralinė valdžia. Pirmosios žinioje – praktiški ekonomikos ir politikos reikalai, antrosios – bendrieji amžnieji moraliniai dvasiniai dalykai. Moralinės valdžios paskirtis – auklėti naują žmogų, ugdyti jame pareigos ir solidarumo supratimą, žmonių tarpusavio meilę. Pasaulietinės ir moralinės valdžios sutelkimas vieno ar kelių asmenų rankose gali turėti skaudžių padarinių – privesti prie moralinio ir intelektualinio teroro, kūrybos slopinimo, pažangos stabdymo. Moralinis auklėjimas turi padėti žmonėms tobulėti, ugdyti tarpusavio harmoniją, mažinti konfliktus, sudaryti prielaidas visuomenės vienybei. Žmonių tarpusavio meilę ir pagarbą turi sudaryti naujos žmonių religijos pamatus. Ateities visuomenėje Comte, kaip ir Saint – Simonas daug dėmesio skyrė menui, natūralia žmogaus esmės išraiška laikė ne darbą, o meno kūrybą. Šios idėjos Comte žmonijos pažangos sampratai suteikė utopizmo bruožų.

Analitinė Bertrando Russello filosofija

Russellas (Bertranas Raselas, 1872–1970) – anglų filosofas, logikas, matematikas, publicistas, visuomenės veikėjas. Gimė 1872 m. gegužės 18 d. Velse senoje aristokratų šeimoje. Vaikystėje buvo auklėjamas namuose, 1890–1894 m. Cambridge universitete studijavo matematiką ir filosofiją, nuo 1895 m. ten pat buvo stipendiatas moksliniam darbui ir filosofijos lektorius. Intensyviai įsitraukęs į mokslinę veiklą matematinės logikos ir filosofijos srityse, parašė savo pirmuosius žymesnius veikalus: *Kritinis Leibnizo filosofijos išdėstymas* (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900), *Filosofijos*

problemos (*The Problems of Philosophy*, New York, 1912), *Matematikos principai* (*Principia Mathematica*, t. 1, Cambridge, 1910–1913, parašyta kartu su A. N. Whitehead (Vaithedu, 1861–1958), *Išorinio pasaulio pažinimas* (*Our Knowledge of the External World*, London, 1914) ir kitus. 1916 m. už pacifistinę propagandą buvo atleistas iš darbo, o 1918 m. šešeriems mėnesiams įkalintas. 1919 m. atgauna teisę dėstyti universitete, tačiau atsisako ten grįžti ir iki 1930 m. gyvena skaitydamas viešąsias paskaitas ir rašydamas knygas moralės, auklėjimo, religijos, filosofijos klausimais. Dirba pedagoginį darbą, įsteigia eksperimentinę mokyklą.

Nuo 1938 m. skaito filosofijos paskaitas įvairiuose JAV universitetuose, 1944 m. grįžta į Cambridge universitetą, 1949 m. išrinktas Britų Akademijos garbės nariu. 1950 m. gavo literatūrinę Nobelio premiją. Parašė šiuos plačiai žinomus veikalus: *Proto analizė* (*The Analysis of Mind*, London, 1921), *Materijos analizė* (*The Analysis of Matter*, London, 1927), *Santuoka ir moralė* (*Marriage and Morals*, New-York – London, 1929), *Reikšmės ir tiesos tyrinėjimas* (*An Inquiry into Meaning and Truth*, New York – London, 1940), *Vakarų Europos filosofijos istorija* (*A History of Western Philosophy*, London – New York, 1945), *Žmogiškasis pažinimas: jo pavidalas ir ribos* (*Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London – New York, 1948), *Kodėl aš nesu krikščionis?* (*Why I Am not a Christian?*, London – New York, 1957), *Mano filosofinis vystymasis* (*My Philosophical Development*, London – New York, 1959) ir kitus.

Paskutiniaisiais savo gyvenimo dešimtmečiais aktyviai dalyvavo visuomeninėje veikloje, pasisakė už taikų sambūvį ir atominį nusiginklavimą, smerkė prievartos veiksmus tarptautinėje politikoje, JAV karą Vietname. 1961 m. 89 metų filosofas už savo politines pažiūras buvo antrą kartą uždarytas į kalėjimą vienai savaitei. 1970 m. , sulaukęs 97 metų filosofas mirė.

Russello filosofinės pažiūros nuolat keitėsi, nelengva jas tiksliai apibūdinti. Jis buvo vienas iškiliausių loginės analizės filosofijos pradininkų, padaręs nemažą poveikį loginio pozityvizmo raidai, suformulavęs ne vieną jo teiginį, kai kurias jo koncepcijas pagrįstai kritikuodamas. Jis nepritapo nei prie vienos minėtų filosofijos srovų atmainos ir savo filosofijos raidą apibūdino kaip perėjimą „nuo platoniško pitagorizmo prie hiumizmo“ (Russell 1959: 208). Dar studijuodamas Cambridge universitete buvo trumpam susižavėjęs anglų absoliučiojo idealizmo (hegelizmo) idėjomis, ypač E. McTaggart (Mektagerto, 1866–1925) ir F. Bradley (Bredlio, 1946–1924) veikalais, gilinosi į Kanto ir

Hegelio filosofiją. Greitai perėjo į nuosaikiojo platonizmo pozicijas, matematikos objektu laikydamas amžinas ir tobulas esybes, neturinčias atitikmenų materialijų daiktų pasaulyje. Netrukus G. Moore (Mūro, 1973–1958), A. von Meinongo (Meinong, 1853–1920) ir Whiteheado idėjų veikiamas suartėjo su neorealizmu, siekė suformuluoti griežtai moksliskus filosofinio tikrovės aiškinimo metodus, kurie, iš vienos pusės, remtųsi betarpiškų tikrovės duomenų analize, iš kitos – logika ir matematika. Svarbiausias šio laikotarpio veikalas buvo tritomė studija „Matematikos principai“, parašyta kartu su matematiku ir filosofu Whiteheadu. Pratęsdami F. Fregės (Fregė, 1848–1925) ir G. Peano (1858–1932) mėginimus logiškai pagrįsti matematiką, remdamiesi šio sukurtą matematine simbolika, Russellas ir Whiteheadas norėjo įrodyti, kad visa matematika gali būti išreikšta bendrosios logikos terminais, o problemiški matematikos teiginiai suvedami į mažiau problemiškus logikos teiginius, kaip aprioriškai teisingų tautologijų sistemą. Darbas liko nebaigtas, nes paaiškėjo, kad matematikos pagrįsti vien logika negalima. Tai vėliau pripažino ir pats Russellas. Bet šiame veikale buvo padėti matematinės logikos pagrindai, suformuluoti svarbūs matematinės, loginės tipų teorijos, simbolinės logikos ir kiti teiginiai. Jame Russellas suformulavo svarbesnius analitinio metodo reikalavimus, pagrįstus išvada, kad visas žinojimo audinys yra sukonstruotas iš paprastų elementų, kurie yra sudaryti iš nepaneigiamų jutiminio suvokimo duomenų. Taip pat buvo išvystyta *išorinių santykių* (*external relations*) koncepcija, pagal kurią jutimais mes betarpiškai suvokiame daiktus ir santykius tarp jų. Santykiai yra realūs, nepriklauso nuo objektų, kuriuos jie sieja, neįeina į objektų apibrėžimus, dėl to negali iš esmės jų keisti. Santykių žinojimas neatskleidžia mums jokių naujų objektų savybių. Nėra jokios tikrovės be jutimiškai suvokiamų faktų, nėra jokių empiriniam suvokimui nepasiekiamų esybių.

Antrajame ir trečiajame XX a. dešimtmetyje suartėjo su *Vienos ratelio* loginiu pozityvizmu, visų pirma su buvusio savo mokinio L. Wittgensteino (Vitgenštaino, 1889–1951) loginiu atomizmu. Analizuodami šnekamosios kalbos loginius ypatumus, Russellas ir Wittgensteinas iškėlė sau tikslą – anksčiau išvystytos loginės simbolinės kalbos pagrindu sukurti logiškai tobulą kalbą, tiksliai aprašant žmonių kalbos apskritai elementus ir loginę struktūrą. Buvo padaryta išvada, kas visi kalbos sakiniai gali būti suskaidyti į prasmės atžvilgiu nedalonus elementarius atominius (*atomic*) arba sudėtinius mole-

kulinius (*molekuliar*) sakinius, kurie, atskleisdami jutiminių suvokimų duomenis, nurodo objektų savybes ir santykius. Atominis sakinyss yra teisingas, jeigu jo komponentai ir struktūra atitinka aprašomojo fakto elementus ir struktūrą, o sudėtinio sakinio teisingumas yra jį sudarančių elementariųjų sakinių ir jų jungties teisingumo funkcija. Tokia analize buvo norima pagerinti kalbą, pašalinant iš jos tokius sakinius ir teiginius, kurie neatitinka betarpiškai suvokiamų faktų ir nėra išreiškiami logiškai. Raselas, skirtingai nuo „Vienos ratelio“ pozityvistų, vis dėlto nesutiko visų tradicinių filosofijos problemų laikyti pseudoproblemomis. Logiškai tobulos kalbos Raselui nepavyko sukurti, tačiau jo darbai šioje srityje turėjo teigiamos reikšmės, sprendžiant kai kurias šiuolaikinės logikos problemas.

Loginės analizės metodu Russellas priėjo prie išvados, kad galutinės sudėtinės faktų dalys yra ne tik atsiri daiktai, bet ir „universalijos“. Fakto „šita rožė yra raudona“ sudėtinės dalys yra daiktas „šita rožė“ ir universalioji savybė „raudonumas“. Universalios savybės neegzistuoja erdvėje ir laike kaip atskiri daiktai, tačiau vis dėlto yra realios. Tokia išvada grąžina Russellą prie jaunystės metų platonizmo ir parodo loginio pozityvizmo prieštarumą.

Laikydamasis loginio atomizmo principų, Russellas kalbą sutapatina su tikrove, kalbos struktūrą – su tikrovės struktūra. Tikrovė suprantama pliuralistiškai, kaip vien išoriškai susietų faktų ir įvykių visuma. Pasaulyje nėra nei galutinių esybių, nei vienybės. Daiktai yra tik loginės empirinių duomenų konstrukcijos, pasaulis – pagal mokslinius priežastingumo principus aprašyti faktų ir įvykių telkiniai. Loginė proto konstrukcija yra materijos, kaip objektyviosios realybės, ir laiko bei erdvės sąvokos. „Niekam nepavyko įrodyti materijos egzistavimo“, – rašo Russellas (Russell 1927: 214). Pliuralistinį pasaulio supratimą jis priešstato idealistiniam monizmui, pirmiausia F. Bradlio absoliučiajam idealizmui, laikydamas jį nemoksliška proto konstrukcija.

Vėliau atsisakė kai kurių loginio pozityvizmo teiginių ir suartėjo su amerikiečių neutraliuoju monizmu, priimdamas ir plėtodamas jo idėją, kad materija ir sąmonė susideda iš jutiminio suvokimo duomenų, kaip galutinių savo komponentų, kurie nėra nei materialūs, nei idealūs, bet neutralūs. Materija ir sąmonė yra ne dvi skirtingos tikrovės sritys, o tik skirtingi tų pačių elementariųjų komponentų grupavimo būdai. Pavyzdžiui, jeigu aš matau medį, tai regimasis vaizdas, kurį aš betarpiškai suvokiu, yra ir medžio, ir mano sąmonės dalis. Skirtingai grupuojamas su kitais suvokimo duomenimis, šis vaizdas

gali būti tiek objekto „medis“, tiek mano sąmonės elementas. Šitaip Russellas manė įveikti materijos ir sąmonės dualizmą ir įrodyti, kad būtis nėra nei materialinė, nei ideali, bet neutrali. „Aš tikiu, kad materija yra mažiau materialinė, o dvasia – mažiau dvasiška, negu manoma“ (Russell 1927: 141). Be to, čia išreiškiamas požiūris, kad tarp mūsų suvokiamų daiktų savybių ir suvokimų nėra esminio skirtumo.

Savo idėjų pažinimo teorijoje ir kalbos logikoje Russellas iki galo neišplėtojo. Laikui bėgant, pats suprato kai kurių savo loginių analitinių metodų ribotumą ir nerealumą. Per tris paskutinius savo gyvenimo dešimtmečius jis nutolo nuo loginio atomizmo ir neutraliojo monizmo, kritikavo kai kuriuos jų teiginius, bet liko ištikimas savo ankstesniems įsitikinimams, kad pažinimas priklauso nuo betarpiškos patirties, kad atskiri faktai vienas kito atžvilgiu yra savarankiški, o tai ir reiškia pliuralistinę pasaulio sampratą. Paskutiniuose pažinimo klausimams skirtuose veikaluose – „Reikšmės ir tiesos tyrinėjimas“ ir „Žmogiškasis pažinimas“ Russellas krypsta prie hiuizmo. Panašiai kaip XVIII a. anglų agnostikas D. Hume (Hiumas), jis tvirtina, kad mokslo dėsniai yra tik mūsų tikėjimo objektas, kad jie neišvedami iš pavienių faktų, dėl to paaiškinami ne logiškai, o tik psichologiškai. Tikėjimo dalyku jis laiko ir tiesą, manydamas, kad tiesa yra mūsų tikėjimo savybė, priklausanti nuo kažko, esančio už tikėjimo. Tyrinėtojai Russello filosofijoje randa tuos pačius bruožus, kuriuos mąstytojas kadaise buvo griežtai pasmerkęs – neaiškumą, spekuliatyvumą (Passmore 1957: 215–216).

Visą gyvenimą Russellas aktyviai dalyvavo visuomeniniame gyvenime, savo raštais ir veikla kovojo prieš socialinę neteisę, tamsumą, moralės veidmainiškumą, ieškojo taikos, socialinio teisingumo kelių šiuolaikiniame pasaulyje. Svarbiausiu veiksniu, galinčiu sumažinti socialines negeroves, jis laikė harmoningą protinį ir moralinį žmonių tobulėjimą. Jokios reformos iš esmės negali pagerinti žmonių santykių, kol nepasikeis žmogaus dvasinė struktūra. To galima pasiekti tinkamai tvarkant auklėjimą, mokyklą. Prieverta, žiaurumas, griovimo ir naikino impulsai daugiausia priklauso nuo to, ką žmogus išgyveno vaikystėje ir jaunystėje, todėl būtina auklėjimu išugdyti teigiamus polinkius. „Auklėjimas yra raktas į naująjį pasaulį“ (Russell 1926: 83). Raselas smerkė tradicinį, ypač, religinį, auklėjimą, slopinantį kūrybinius impulsus, kritišką mąstymą. Siektina ateities visuomenė laikė tokia, kurioje skatinami kūrybiniai žmonių impulsai ir ribojamas agresyvumas.

Etikoje Russellas vadovavosi loginio pozityvizmo idėjomis, buvo vienas žymiausių emotyvizmo teorijos kūrėjų. Pagal šią teoriją, etiniai žmonių įsitikinimai ir vertinimai racionaliai nepagrindžiami, priklauso ne racionaliai mąstymo, bet iracionaliai emocijų ir aistrų sferai. Etiniai sprendimai nėra nei teisūs, nei neteisūs, nes jie nėra teiginiai, o tik mūsų jausmų ir norų išraiška. Etinių pažiūrų skirtumai yra tik skonio skirtumai (Russell 1935: 237–238). Kai mes ką nors smerkiame ar giriame, išreiškiame tik savo moralinius jausmus, norėdami tokius pat jausmus sukelti ir kitiems.

EGZISTENCIALIZMAS IR FENOMENOLOGIJA

Kierkegaard – gyvenimas kaip rinkimasis

Danų mąstytojas Sorenas Kierkegaardas (1813–1855) – vienas reikšmingiausių neklasikinės filosofijos kūrėjų, savo mąstysena ženklina lūžį Vakarų filosofijoje, dalijantį ją į dvi atkarpas – esencialistinę (substancialistinę) ir egzistencialistinę. Jo filosofijos vaidmuo Vakarų filosofijoje prilyginamas Sokrato vaidmeniui antikinėje filosofijoje, kuris leidžia skirti ikisokratinę ir posokratinę filosofiją.

Vienas iš Kierkegaardo filosofijos savitumų yra tas, kad ji, labiau nei kurio kito filosofo, yra asmenybiška, jo paties asmeninio gyvenimo refleksija, subtili filosofinė asmeninių išgyvenimų sklaida, o kartu tai ir pats gyvenimas. Šis mąstytojas mažai kalba apie ką nors kaip objektyviai esantį, daugiausia apie save, savo išgyvenimus ir mintis, savo santykį su savimi ir kitais, su pasauliu, su Dievu. Kalba ne tiek apie išoriškumą, kiek apie vidujiškumą, tad nuo klasikinei filosofijai būdingos objektyviosios ontologijos pereina prie subjektyviosios ontologijos.

Kierkegaardo filosofija nepasižymi sistemišku dėstymu, priešingai, joje gausu nenuoseklumų, vienas kitam prieštaraujančių samprotavimų, neaiškumų, dviprasmybių, paradoksų. Todėl ir jo pažiūras labai sunku apibūdinti, laikantis klasikinių, sistemiškumo ir objektyvumo siekiančių metodų, ją perteikti yra lengviau kaip savotišką perteikiančio subjekto interpretaciją.

Prieštaringas ir dviprasmiškas buvo ir paties mąstytojo gyvenimas. Studijavo teologiją, suabejojęs savo pasirinkimu, norėjo pereiti į teisę, bet susilaikė, nes nenorėjo užgauti tam nepritariančio tėvo. Išoriškai Kierkegaardas – nerūpestingas sostinės gyventojas, stileiva, teatrų ir kavinių lankytojas, talentingas ir sąmojingas, jis gerbiamas, juo žavimasi. Bet viduje, „kai niekas nemato“, jis visai kitoks – nelaimingas, nusivylęs, jaučiasi visiems svetimas, kyla minčių apie savižudybę. Kuris veidas tikras – atsakyti neįmanoma, abu savaip tikri, nes jis, mąstytojas ir poetas, gyvena neapibrėžtame tikrovės ir vaizduotės, nuojautų, prisiminimų, vilčių pasaulyje. Nuolatos išgyvena prieštaringas būsenas – jo poetiška natūra ilgisi tikrovės ir kartu jos bijo, nes tikrovė jautriai natūrai pavojinga, sukelia tik dvasinius sukrėtimus.

Nepaisant viso to, Kierkegaardas labai kūrybingas, jo filosofija yra reikšminga estetiniu, etiniu, religiniu požiūriais, stipriai paveikė religinę filosofiją ir teologiją, ypač protestantiškąją. Tradicinę Dievo sampratą iš abstrakčių samprotavimų sferos jis „nuleido“ į individo realios patirties pasaulį, tikėjimą suvokė kaip egzistenciją. Jo filosofija yra laikoma vienu iš protestantiškosios dialektinės teologijos šaltinių.

Negalima nepaminėti dviejų asmeninio gyvenimo įvykių, stipriai paveikusių jo filosofinių pažiūrų raidą. Vienas jų – santykiai su tėvu, kuris labai rūpinosi sūnaus auklėjimu ir su kuriuo jis visą gyvenimą jautė gilų dvasinį ryšį. Tačiau tas ryšys nebuvo giedras, būsimąjį mąstytoją nuo mažens slėgė kaltės jausmas dėl to, kad tėvas, religingas protestantas, dar vaikystėje, kai jautėsi be galo nuskriaustas ir nelaimingas, buvo prakeikęs Dievą. Ne tik visą gyvenimą slėgė kaltės jausmas dėl tėvo, bet ir pildėsi kaip bloga lemtis – nė vienas iš septynių Pederseno vaikų neišgyvens 33 metų – Kristaus amžiaus. Po tragiškai išgyventos mylimo tėvo mirties, Kierkegaardas radikaliai pasikeitė – atsisakė hedonistinio gyvenimo malonumų ir grožybių, kryo link uždaro, dvasingo asketiško gyvenimo.

Kitas įvykis, turėjęs poveikio jo filosofijai – meilė ir sužadėtuvis su 15-te Regina Olsen. Jis netikėtai nutraukia sužadėtuves su Regina, pareiškdamas, kad ir neketino su ja tuoktis, tuo labai ją įžeisdamas, sukeldamas apkalbas ir smerkimą. Suvokė, kad meilė literatūroje ir meilė tikrovėje, kur ji virsta santuoka, yra skirtingi dalykai. Santuokoje meilė virsta pareiga, neteikiančia kūrybinių impulsų. Tik nepasiektoje, nelaimingoje meilėje, kupinoje nerimo ir nepasitenkinimo, slypi autentiškos kūrybinės energijos šaltinis. „Jei būčiau vedęs Reginą – niekuomet nebūčiau tapęs pačiu savimi“, – rašė vėliau.

Po šių išgyvenimų išvyksta į Berlyną, tuo metu vokiečių literatūroje vyravo romantizmas, filosofijoje – hegelizmas, kurio vienas iš iškilių oponentų buvo Schelingas. Juo Kierkegaardas domisi ir žavisi, vėliau nusivilia. Nuo tikrovės, nuo sukrečiančių išgyvenimų gelbstisi kūryba, dirba nepaprastai produktyviai. Rašo magistro disertaciją apie ironiją, kuri vokiečių romantizme buvo populiari tema: *Ironijos sąvoka, nuolatos atsižvelgiant į Sokratą* (1841). Vieną po kito rašo veikalus: *Arba-Arba: Gyvenimo fragmentas, išleistas Victorio Eremitos* (1843), *Baimė ir drebėjimas* (1843), *Filosofijos trupiniai arba truputėlis filosofijos* (1844), *Baigiamasis nemokslinis prieraišas po filosofini-*

ais fragmentais (1846), *Liga mirčiai* (1849). Taip pat: *Malonumas ir pareiga*, *Suvedžiotą dienoraštis*, *Baimės sąvoka*, daug smulkesnių tekstų, aforizmų.

Aptardamas savo kūrybinį kelią, Kierkegaardas išskiria apytikriai tris laikotarpius – iki 1845 – estetiškas, po 1845 – religines, ir dar – mišrios tematikos – pereinančias. Tačiau skirstymas labai sąlyginis, nes visais laikotarpiais jis rašo įvairia tematika.

Kierkegaardo kūrybinio kelio ypatumas, keliantis sunkumų tyrinėtojams, yra toks – savo veikalus jis pasirašinėjo ne savo vardu, o pseudonimais, nors kai ką ir savo vardu. Suskaičiuojama 12 pseudonimų – *Victor Eremita*, *Constantin Constantius*, *Johannes Climacus* ir kiti. Jie tarsi įveda į tai, kokia tematika, kokia nuotaika veikale vyraus. Svarbu ne tiek tai, apie ką rašoma, kiek tai, kas rašo.

Taip buvo daroma, matyt, todėl, kad veikaluose buvo reiškiamos mintys, kurių nebuvo įmanoma dėstyti nuosekliai ir vienareikšmiškai, pseudonimais prisidengę personažai ginčijasi, vienas kitą papildo, pratęsia. Išgalvojamos istorijos apie tai, ką reiškia vienas ar kitas pseudonimas, kaip atsirado rankraštis ir pan.

Veikaluose plėtojami painūs samprotavimai kažkiek primena Platono dialogus. Tačiau akivaizdūs ir skirtumai. Platono dialoguose susiduria skirtingi požiūriai, tiesos supratimo būdai, o Kierkegaardo dialoguose siekiama atskleisti buvimo tiesoje būdus, egzistencijos tipus. Be to, mintys šiuose dialoguose painios, dažnas personažas turi antrininką, kaip oponentą ar komentatorių. Todėl lieka neaišku, kuri nuomonė yra tikroji, išreiškianti autoriaus požiūrį. Be to, rašo įvairiais stiliais – kaip rašytojas romantikas, kaip neprofesionalas filosofas, kaip religinis pamokslininkas.

Egzistencinė tiesa

Savo filosofija Kierkegaardas suvaidino reikšmingą vaidmenį XIX amžiaus filosofijos kontroversijoje, kilusioje tarp dviejų idėjų – visuotinės ir individualybės. Hegelio panlogistinei visuotinės filosofijai, teigiančiai, kad tikra ir teisinga yra tai, kas visuotina, Kierkegaardas radikalai priešstatė individualybės tikrumą ir tiesą. Objektyviajai visuotinės tiesai danų mąstytojas radikalai priešstato individualią egzistencinę tiesą. Ne visuotinė, bet atskira, vienintelė ir unikali individualybė yra pagrindinė vertybė. Hegelis,

teigia danų mąstytojas, savo sistemoje gyvą individualią egzistenciją „ištirpdo“ blankiose abstrakcijose ir tai pateikia kaip objektyvią tiesą, kuri yra apgaulinga, melaginga ir netikra. Toks pat apgaulingas yra ir Hegelio teigiamas objektyvūs estetinių, etinių, religinių reiškinių žinojimas.

Hegelio klaidos kyla iš to, aiškina Kierkegaardas, kad jis ignoruoja mąstantį kaip konkretų, individualų asmenį, kuris egzistuoja tam tikroje vietoje ir tam tikru laiku, kuris, be to, ne „esti“, bet „tampa“, o tapsmas neišreiškiamas abstrakčia forma, Hegelis į savo sistemą inkorporavo ne *egzistenciją*, o tik egzistencijos idėją. Taip pat ir etiką ištūmė iš savo filosofijos sistemos. Tik konkrečioje būtyje, būtyje kaip vyksme galima tiesa. Filosofas gali teisingai mąstyti apie žmogų apskritai, bet etinis tokio mąstymo matmuo išnyksta, jeigu pamiršta save patį kaip egzistuojantį individą. Hegelis kaip tik ir pamiršo save kaip mąstantį individą.

Abstraktus mąstymas, aiškina danų mąstytojas, yra apgaulingas, mes daug ką žinome abstrakčiai, bet ne iš esmės, ne egzistenciškai. Žinome pagal apibrėžimą, kas yra tikėjimas, kas yra meilė, nors nedaug kas iš tikrųjų tiki ir iš tikrųjų myli. Nes tikra meilė yra tik – mano meilė. Tikras tikėjimas tik – mano tikėjimas. Tik mylintysis žino, kas yra meilė, tikintysis – kas yra tikėjimas, bet toks tikras žinojimas įgyjamas tik kaip autentiškai išgyjama patirtis. Egzistencinis mąstymas yra gyvai suinterasuotas savąja egzistencine tiesa. Tai konkretaus gyvo individo tiesa, net ne „mūsų“, ne bendražmogiška, ne intersubjektyvi. Tokia tiesa yra grynai asmeniška, ji nėra informatyvi, nėra perduodama, nėra objektyviai apibūdinama kaip ir bet kuris subjektyvus išgyvenimas.

O objektyvioji tiesa yra visuotinė, visų tiesa ir kartu niekieno, ji nieko nejaudina, nes objektyvūs, objektiškas mąstymas yra abejingas mąstančiam individui, jo egzistencijai, jo likimui. Subjektas taip pat abejingas tokioms tiesoms, logiškai įrodoma tiesa neįpareigoja, galioja tik logiškai, bet ne asmeniškai, ne egzistenciškai. Dėl objektyvių tiesų nesiaukojama.

Kierkegaardo požiūriu, subjektas nėra nei kantiškoji apriorinių pažinimo prielaidų vienovė, nei *noumeninė* paslaptis. Subjektas yra gyvuojanti, aktyvi, save kurianti, save besirenkanti, save atnaujinanti energija (dvasinė būtis), gyvuojanti laike, tapsme, atsinaujinime, su etinėmis, religinėmis ir pažintinėmis referencijomis. Objektyvios tiesos paieškos filosofijoje atitraukia nuo subjekto, jį nuasmenybina, subjektyvieji „būti“ ar „nebūti“ klausimai

tampa beasmenėmis, indiferentiškomis konstatacijomis. Kierkegaardas net nevadino savęs filosofu, o tik „privačiu mąstytoju“, savo filosofiją – visiškai asmenišku dalyku, sprendė tik savąjį „būti“ ar „nebūti“, tokio klausimo negalima išspręsti už kitus.

Filosofijai, dėstė Kierkegaardas, reikia išsivaduoti ir apgaulingo racionalizmo, suprantant, kad tikra filosofija kyla ne iš nuostabos, kaip manyta antikinėje kultūroje, ne iš abejonės, kaip naujaisiais laikais, bet iš nusivylimo, iš nevilties (kančios), nes tik neviltis yra egzistencinė būseną, apimanti visą asmenybę. Filosofijos šaltiniai nėra susiję su mokslinio pažinimo prielaidomis. Jeigu mokslas siekia objektyvumo, tai filosofo poziciją visiškai apsprendžia jo asmenybė, kuri iš principo negali būti objektyvi.

Abstrakčių sąvokų kalba, teigia mąstytojas, tinka daiktų pasauliui, bet visiškai netinka individo egzistencijai, kuri yra ne stovis, ne uždara būseną, bet tapsmas, atvirybė, neapibrėžtybė. Hegelio filosofijoje visos idėjos turi savo vietą sistemoje ir tik sistema padaro jas teisingomis. Bet Hegelis negyveno nė viena iš jo sistemos idėjų. Spekuliatyvus Hegelio subjektas – amoralus, jis neatsakingas nei už save, nei už kitus. Istorija bendrybės požiūriu prieštarauja joje dalyvaujančio asmens istorijai.

Posūkis nuo objektyviosios prie subjektyviosios tiesos, reiškia ir posūkį link subjektyviosios ontologijos – „jis paverčia filosofinio tyrinėjimo objektu subtiliausias žmogaus sielos kolizijas – dvejonę, susižavėjimą, ekstazę ir neviltį, nerimą ir melancholiją, tikėjimą – tai anksčiau domino tik poetus ir romanistus“, – pastebi Leonarda Jekentaitė (Jekentaitė 2007: 31).

Kierkegaardas sutinka, kad sistema yra tobula žinojimo forma, tačiau žinojimas nėra ta sritis, kurioje būtų galima ieškoti tiesos. Bet kuri sistema gali būti užbaigta ir tobula tik su sąlyga, kad palieka už savo dėmesio ribų ją kuriančiojo asmenybę, jos egzistenciją. Žmogaus asmenybė nesutelpa į jokią sistemą, sistematizacija numarina asmenybę.

Mokslinė tiesa yra visuotinė, bendrareikšmė, tačiau, pagal Kierkegaardą, tiesa ir bendrareikšmiškumas – vienas kitą šalinantys dalykai. Todėl tiesa yra ne tai, ką žinai, bet kas esi, tiesos negalima žinoti, joje galima būti arba nebūti. Tikroji tiesa yra egzistencinė, tai yra, asmenybiška, tokia, kurią galima tik tiesiogiai patirti, išgyventi. Atmesdamas Hegelio teiginį, kad „viskas, kas protinga, yra tikra“, Kierkegaardas teigia, jog žmogaus egzistencijos tiesa raiškiai atsiskleidžia absurdo ir paradokso situacijose, kai protas yra bejėgis.

Kas yra egzistencija, kaip galima apie ją kalbėti? Egzistencija – tai kiekvieno mūsų pats buvimas, buvimo būseną, kuri nepaaiškinama sąvokomis, nenušviečiama vaizdiniais, neapibūdinama faktais, kuri yra tik tiesiogiai patiriama. Egzistencijos nereikia tapatinti su gyvenimu nuo gimimo iki mirties, egzistencija – ne tai, kas yra, bet tai, kuo tampama, kuo turime tapti. (Brown 1955: 43).

Esminės svarbos yra etinis egzistencijos aspektas, nes joje atsiskleidžia individo santykis su pačiu savimi, skatinamas konkrečių situacijų, ypač, būtinybės rinktis, reikalaujančios visų jėgų sukaupimo. Egzistencija – vyksmas, tapimas, ne platoniskųjų idėjų rintis, ir ne anonimiškas Hegelio sistemos vystymosi etapas. Ne protas, bet egzistencinė aistra yra žmogaus tikrasis ryšys su pasauliu – aiškina Kierkegaardas. Veikale *Baimė ir drebėjimas* vieno iš personažų lūpomis jis sako, jog tai, „ko trūksta mūsų amžiui, yra ne refleksija, bet aistra“. Kitame veikale, *Baigiamajame nemoksliniame priede prie filosofijos trupinių* rašo, kad jo amžius yra įkalintas refleksijos, o šios plėtra, kaip ir žinių augimas, daro amžių silpną ir liguistą, nes pakerta aistrą.

„Egzistuojantis žmogus – yra sintezė – begalybės ir baigtinybės, laikinybės ir amžinybės, laisvės ir būtinybės. Sinteze – dviejų santykis“ (Kierkegaard 1997: 39). Tai ir apsprendžia žmogaus egzistenciją. Toks santykis yra neišsprendžiamas, o tik išgyvenamas, nes egzistencija – tai prieštaravimas tarp egzistencinio laikinumo ir amžinybės troškimo. Egzistencinė tiesa – tai, kas akimirka atsinaujinantis atvirumas slystančiai ir bėgančiai amžinybei. Subjektas veržiasi prie amžinybės, bet kartu ir jos bijo, slepiasi nuo jos, užsisklendžia likimo duotame atsitiktume. Egzistencija – dviejų troškimų kova – pažinti save ir pasislėpti nuo savęs, išlikti viešojo gyvenimo paviršiuje.

Pasirinkimas reiškia daugiau, negu individo savasties savivoka, tai ir tikrovės paieška, nes tikrovę ne tiek randame, kiek patys renkamės ir kuriame. Tokia žmogaus laisvės našta – rinktis ne tik save, bet ir pasaulį. Toks pasirinkimas neturi kriterijų, tenka rinktis vien savo rizika, suvokiant, kad galimi kaip autentiški, taip ir neautentiški pasirinkimai.

Pasirinkimas nulemia asmenybės vidinį turinį; pasirinkdama asmenybės pasineria tame, ką pasirinko, suteikia savo egzistencijai konkrečią baigtinę išraišką, jeigu nepasirenka – nyksta ir žūsta... (Kjirkegoras 1974: 112). Todėl pasirinkimo nereikia atidėlioti: „jeigu jis užmiršta atsižvelgti į vidinį polėkį, tai pagaliau ateina akimirka, kai jau nebegali būti kalbos apie Arba – Arba, ne

todėl, kad jis būtų pasirinkęs, bet todėl, kad nepasirinko, todėl, kad kiti pasirinko už jį, todėl, kad jis prarado pats save“, – rašoma veikale „Arba – Arba“ (Kjirkegoras 1974: 113).

Rinkdamasi asmenybė tampa savimi, tačiau svarbu ne vien turinys, „daug daugiau reikšmės turi pats pasirinkimo aktas, „pasirenkant ne tiek svarbu pasirinkti tai, kas teisinga, kiek toji energija, rimtumas ir patosas, su kuriuo pasirenkama. Tuo asmenybė atskleidžia savo vidinę begalybę ir tuo ji vėl konsoliduojasi. Net jeigu žmogus pasirinktų neteisingai, tai vis tiek kaip tik dėl tos energijos, su kuria jis rinkosi, supras, kad pasirinko neteisingai“ (Kjirkegoras 1974: 116).

Referuojant Kierkegaardo filosofiją ir žvelgiant į ją kritiškai, krinta į akis kai kurių traktuočių vienpusiškumas ir nepagrįstumas. Atmesdamas tiesos visuotinumą reikalavimą, jis praranda vienintelį kriterijų, leidžiantį atskirti realybę nuo fantazijos, psichinio ligonio vizijas nuo sveiko žmogaus mąstymo. Su patosu ir aistra gali būti daromi tiek geri, kiek ir nusikalstami darbai.

Estetinis ir etinis pasirinkimai

Gyvenimo kelyje žmogui veriasi trys svarbiausi pasirinkimai – estetinis, etinis ir religinis. Žemiausiu ir paprasčiausiu Kierkegaardas laiko estetinį pasirinkimą, žymintį individo betarpišką ryšį su gamta, su kitais žmonėmis, su pasauliu. Tikinčio protestanto požiūriu – tai pagoniškasis lygmuo. Aukštesnis yra etinis pasirinkimas, kai individas atitrūksta nuo betarpiško santykio, įsisąmonina universalias etines nuostatas, paklūsta jų visuotinam galiojimui. Šis rinkimasis laikomas pereinamuoju etapu į aukščiausią-religinę būseną, nors ribos nelabai aiškios. Atitinkamai skiriami ir trys žmogaus egzistencijos būdai, trys asmenybių tipai – estetikas, etikas ir „tikėjimo riteris“.

Tai primena Hegelio triadas – etinėje stadijoje įveikiamas estetinės stadijos betarpiškumas ir kyla į visuotinę, religinėje stadijoje įveikiama etinei stadijai būdinga visuotinė ir aukštesniame lygmenyje atstatomas individo asmeniškumas ir baigtinumas. (Kardelis, 2006: 154). Akivaizdus ir skirtingumas. Pagal Hegelį etinis ir religinis asmenybės tipai tėra tik skirtingos idėjos vientiso vystymosi įsikūnijimo pakopos, Kierkegaardo filosofijoje – tai ne pasaulinio vystymosi pakopos, bet individualios pasirinkimų galimybės.

Estetinei būsenai, kaip žemiausiai ir paprasčiausiai, yra būdingas jusliškumas ir gamtiškumas. Tai toks gyvenimo būdas, kai nepakylama aukščiau jausmo, apimančio labai plačią potyrių skalę – nuo paprasčiausio hedonizmo ir erotikos iki aukšto intelektualinio lygmens ir subtilaus skonio estetinių patirčių. Tai gyvenimas pagal malonumo (įskaitant ir grožio pajautą) principą. Individas estetikas savo paprasčiausiu pavidalu yra natūraliai, gamtinių pradų ir socialinių aplinkybių pagimdytas žmogus. Tokia natūrali būseną yra būdinga pagoniškoms tautoms, tarp jų ypatinga vieta atitenka senovės graikams. Jų pasaulio suvokimai ir aiškinimai yra medžiagiški, apčiuopiami, jausliški, išoriški. Senovės graikų kelias į tiesą eina per grožį.

Gyvenantysis estetiškai plėtoja savo mintis mąstytojas – negeba nieko suvokti ir paaiškinti aukštesniąja dvasine prasme, nes jis nuolatos gyvena tik to momento įspūdžiu, yra nesutelktas ir padrikas. Estetikas – atsitiktinumo ir vienkartiškumo žmogus, jo išgyvenimai trumpalaikiai, sampratos ir žinojimai reliatyvūs ir riboti. „Nors ir dideli skirtumai būtų estetiškumo viduje, visoms jo stadijoms iš esmės yra bendra tai, kad dvasia čia nėra apibrėžiama kaip dvasia, o tik betarpiškai. Skirtumai gali būti patys įvairiausi – nuo visiško bedvasiškumo iki didžiausio dvasingumo. (Kjirkegoras 1974: 121).

Estetikas yra hedonistas ir narcizas, sveikata jam yra brangiausias turtas, grožis – visų aukščiausia vertybė, gyvenimo prasmė – mėgautis gyvenimu. Todėl estetiškas gyvenimo būdas net nėra pasirinkimas tikrąją prasme, tai tiesiog natūrali būseną. Nes pasirinkimas turi etinį krūvį, renkantis atsiranda ir etinio pobūdžio klausimai. Vienintelis absoliutus pasirinkimas – tai pasirinkimas tarp gėrio ir blogio, tačiau estetiškas gyvenimo būdas neskiria gėrio nuo blogio. Skiria tik tai, kas malonu, neatsižvelgiant į tai, jog kai kurie blogi dalykai gali būti gana gražūs. Dar daugiau, niekada blogis nepasirodo toks patrauklus, kaip įgijęs estetinę raišką. Reikia labai giliai suvokti etikos klausimus, kad išvengtum pagundos žiūrėti į blogį estetiniu požiūriu. Be to, kai žmogus suvokia savo gyvenimą tik iš estetinės pusės, jam nelengvai pavyksta pasirinkti ką nors vieną, nes prieš jį – galimybių įvairovė, o asmeninė laisvė, be tvirto etinio pagrindo, leidžia tik santykinai pasirinkti, tik šiai minutei, nes kitą minutę galima kitaip apsispręsti.

Estetikui įdomiausias žmogus yra jis pats, jis tik atsainiai stebi, kas vyksta aplinkui. Nieko, išskyrus grožį ir malonumą, nevertina rimtai. Gyvenimas pagal malonumo principą kaip grandinė pririša jį prie viso, kas žemiška ir

medžiagiška. Bet jis negali, o ir nesiekia deramai paaiškinti savo estetinio gyvenimo, svarbiausia jam yra malonumų patirtys. Beje, pastebi mąstytojas, yra žmonių, kurie negyvena negyvena nei estetinio, nei etinio gyvenimo.

Apibendrinant galima pasakyti, kad estetinis pradas žmoguje lemia tai, dėl ko žmogus yra tai, kas jis yra. Etninis pradas pasireiškia tuo, kad žmogus tampa tuo, kas jis yra. Tai reiškia, kad estetikas nesivysto, tiksliau – jis vystosi, bet tik pagal būtinybės reikalavimus, ne pagal laisvo rinkimosi kelią, nejučia veržimosi į begalybę.

Estetikas yra nuotaikos žmogus. Nuotaikos, jų kaita kažkiek priklauso nuo asmenybės. Todėl estetikas, sąmoningai ar ne, stengiasi atitrūkti nuo savo asmenybės, kad galėtų visiškai atsiduoti nuotaikai, paskęsti joje, kitaip jis nejaus malonumo. Kuo labiau estetikui pavyksta atsiriboti nuo savo asmenybės, tuo labiau jis gali atsiduoti šios minutės įspūdžiui. Todėl tinkamiausias estetiko gyvenimo būdo įvardijimas gali būti toks, jis – „minutės vergas“, „priklausomybės žmogus“. Etikas taip pat gali atsiduoti nuotaikoms, bet ne tokiu laipsniu, nes etinis pasirinkimas pakelia individą aukščiau minutės ir atsitiktinumo, leidžia kažkiek tapti savo nuotaikos šeimininku.

Estetinis gyvenimo būdas anksčiau ar vėliau išsikvepia, malonumai kartojasi, reikia kaskart aštresnių įspūdžių, šiuolaikiškai tariant, naujos adrenalino porcijos, dėl to gali būti einama net iki kraštutinumų. Tačiau galiausiai malonumais ir nuotaikomis gyvenantį estetiką ištinka nuobodulys, jis viskuo nusivilia, jam viskas įkyri, jis tampa ironiku. Kartais tai sukelia priešingą būseną – melancholiją, sunkią depresiją, vedančią į neviltį.

Ironija, kaip jau minėta, buvo Kierkegaardo magistro disertacijos tema, tai buvo susiję su domėjimusi vokiečių romantikų kūryba. Nepamiršo ironijos ir vėliau. Ironija, pagal jo sampratą, tai tikrovės neigimo būdas, ją tarsi teigiant, arba, atvirkščiai – tikrovės teigimas iš tikro ją neigiant, kai norėdamas sakyti „ne“, tariu „taip“, kartu neslėpdamas savo „ne“. Ironikas nieko nepriima rimtai, nes mato daugelio dalykų dviprasmiškumą ir prieštarumą, į tai, kas vyksta aplinkui, ir į savo gyvenimą žiūri tarsi į nevykusį spektaklį, kurį galima suvaidinti ir kitaip. Jis ir pats geba meistriškai žaisti dviprasmybėmis, sako „taip“ ir „ne“ tuo pat metu. Menininkas ironikas kuria meną kaip eksperimentą, ir jo paties gyvenimas tampa nesibaigiančiu egzistenciniu eksperimentu su savimi ir kitais (Jekentaitė 2007: 38). Bet ironija leidžia atitrūkti nuo

juslinio prieraišumo, įveikti juslumo trauką. Tai tarsi pasirengimas pereiti į etinį lygmenį, kuris yra vienintelė išeitis iš estetinio gyvenimo būdo.

Skiriami du estetiški tipai – betarpiškasis, kuris pagarbiai klauso etiko, ir ironiškasis, kuris šaiposi iš naivių etiko įtikinėjimų. Pasirodo ir trečiasis – demoniškasis, kai blogis pasirenkamas laisva valia, sąmoningai laužant normas. Kaip pavyzdžius, tinkamus šiems teiginiams patvirtinti, Kierkegaardas sklaido iškilių istorijos, literatūros personažų gyvenimus. Vienas tokių personažų – Romos imperatorius Neronas, pagarsėjęs ne tik kaip įnoringas valdovas, bet ir kaip estetas, grožio mylėtojas, save laikęs genialiu menininku. Jis jautė alinantį naujų išpūdžių ir malonumų troškulį, kuriam numaldyti reikėjo vis naujesnių, stipresnių išpūdžių. Jis liepia padegti Romą, gaisro reginys teikė stiprų estetinį išgyvenimą. Bet kartu jis yra kupinas nerimo ir baimių, bijo būti vienas, bet bijo ir būti tarp žmonių, Nerono dvasinės būsenos esmė – melancholija. Dabartiniu metu melancholija yra laikoma prakilniu jausmu, pastebi Kierkegaardas, bet aš laikausi senosios bažnyčios požiūrio, pagal kurį liūdesys, melancholija yra mirtinos nuodėmės, Žmonių nelaimės, žmogždystės neslegia Nerono sąžinės, priešingai, jų reginiai teikia naujų išpūdžių ir malonumų, taip pat teikia ir užsimiršimo bei poilsio valandėlę.

Antikinėje (pagoniškoje) graikų kultūroje juslingumas buvo suvokiamas kaip harmoninga žmogaus santykio su pasauliu būseną, nebuvo išskiriamas erotinis juslingumas kaip ypatingas. Tą padarė krikščionybė, išskirdama erotinį juslingumą ir apibūdindama jį gundymo, suvedžiojimo, nuodėmės ir kitomis kaltės jausmą žadinančiomis sąvokomis, kurių nežinojo antikinis pasaulis.

Kitas personažas – Don Žuanas, malonumų ieškantis estetas suvedžiotojas. Jis sužavi, suvedžioja ir palieka Elvyrą (pagal Mozarto operos siužetą). Tai demoniškasis estetizmas – suvedžiotojas nėra vien impulsyvaus potraukio žmogus, jis žino, ką daro. Goethes Faustas – vėl kitoks. Tai dvasingas, intelektualus estetas, juslinis polinkis nebuvo pagrindinis jo motyvas. Demoniškas estetizmas Fausto asmenyje pasireiškia kaip sąmoningas darymas to, „kas negalima“, ir kaip stebėjimas, kas nutiks, kai bus nusikalsta dorovės įstatymui, peržengtos leistinum ribos. Individuali valia čia iškyla aukščiau bendrosios moralės, asmens įnoris – aukščiau Dievo įsakymo, tai laisvė, besiribojanti su savivele ir nusikaltimu, einama net į sandėrį su velniu.

Nors ir nėra kriterijų, etinis pasirinkimas yra tikrasis pasirinkimas, nes yra sąmoningas, todėl aukštesnis už estetinį, kuris, kaip jau minėta, iš viso nėra pasirinkimas, tai tiesiog natūrali būseną. Esminis skirtumas – estetiškas pasirinkimas yra individualus, o etinė stadija – kilimas į visuotinybę, tai – visuotinio privalėjimo, susaistito gyvenimo rinkimasis. Etiškai renkantis tenka atsisakyti daugybės betarpiškų empiriškų galimybių, atsisakyti laisvės, kuri, tačiau, tėra tik tariama laisvė, nes žmogus dar nėra suradęs savęs.

Estetikas laukia ateities siūlomų galimybių, o etiko perspektyvoje žymiai mažiau galimybių, etikas ateityje mato gyvenime uždavinius, kurie ir suteikia jo gyvenimui apibrėžtumo bei tikrumo, kurio taip trūksta estetikui, priklausančiam nuo išorinių. Etinis rinkimasis yra estetinio neigimas, ne papildymas, tačiau nenaikina estetinio, tik atima jo betarpiškumą. Žvelgdamas į gyvenimą etiniu požiūriu, žmogus žvelgia į jį ir grožio ieškančiomis akimis, tačiau tik pasirinkus etinį lygmenį galima gyventi tikrai gražiai ir teisingai.

Visuotinas etinės privalomybės pobūdis niveliuoja individualumą, todėl etikas riboja savo individualybę, paklūsta visuotinybei, kurios laikymasis estetikui atrodo monotoniškas ir nuobodus. Etinis rinkimasis reiškia individo dvasios kilimą aukštyne, todėl tas, kuris grįžta prie estetiškumo jau po to, kai jam buvo atsiskleidęs etiškumas, tas tiesiog nusideda ir nusipelno etikos teismo (S.Kjirkegoras 1974: 116–117). Etiko gyvenimas – pareigos vykdymas, bet, svarbiausia, ne išorinės, o vidinės. Jis gali atlikti bendrąją išorinę pareigą, bet neatlikti savosios pareigos, ir atvirkščiai, gali atlikti savo pareigą ir neatlikti bendrosios. Kyla apsisprendimo reikalaujanti įtampa. Esminė yra savoji pareiga – tai savo pašaukimo, savo egzistencinės tiesos atradimas, savęs pasirinkimas. Etinis pasirinkimas – ne proto, bet valios aktas, tai nėra svyravimas tarp dviejų empirinių galimybių, bet esminis posūkis, savo esaties pasirinkimas, gimdantis asmenybę. Tai antras žmogaus gimimas. Todėl nereikia delsti, reikia rinktis, kol aplinkybės nepasirinko tavęs.

Kaip žinome, Aristotelis kildino filosofiją iš nuostabos, tuo išreikšdamas graikams būdingą filosofijos sampratą, Dekartas iš abejonės ir refleksijos taip pradėjo moderniąją Vakarų filosofiją. Bet iš abejonės, teigia Kierkegaardas, gali kilti tik laisva mintis, bet ne laisva asmenybė. Asmenybė gimsta iš nevilties. Abejonė ir neviltis priklauso visiškai skirtingoms sritims, išjudinančiomis visiškai skirtingas dvasinio gyvenimo sritis. Neviltis yra nepalyginamai gilesnis ir savarankiškesnis, negu abejonė, jausmas, neviltis visiškai apima

visą asmenybę, abejonė – tik iš dalies, tik mąstymo sritį. Tiesos negalima žinoti, joje reikia būti, į tai veda ne abejonė, bet neviltis. Ne abejonė, bet neviltis svarbi ir absoliuto suvokimui. Etikas tuo skiriasi nuo estetiko, kad savo neviltį priveda iki galo, kai estetikas ją nutraukia.

Bet kas yra tas asmenybiškasis „Aš“, „Aš pats“? Tai – paradoksiška esatis – ir pasirinkta, ir duota. „Tas „Aš“ anksčiau neegzistavo, jis atsirado tik su pasirinkimu, ir vis dėlto jis buvo, nes tai buvo „Aš pats“ (Kjirkegoras 1974: 124). Patį pirmąjį jo pasireiškimo momentą galima apibūdinti taip: tai yra visų abstrakčiausia ir kartu savyje visų konkrečiausia – tai yra laisvė. (Kjirkegoras 1974: 123).

Laisvė, laisvas pasirinkimas, Kierkegaardo požiūriu, yra paradoksiškas, nes reiškia priklausomybės nuo anapus laisvės esančio transcendentinio principo savanorišką ir absoliutų priėmimą (Adomėnienė 1997: 22). Čia atsiskleidžia laisvės paradoksas – kaip žmogus gali būti laisvas ir kartu priklausomas? Tai išsprendžia ne filosofija, o tikėjimas, ryšys su Dievu, įmanomas per atgailą. Įvedamas atgailos motyvas. Tam, kad pasirinkimas būtų absoliutus ir autentiškas, teigia mąstytojas, turi būti atliktas atgailoje, nes tik joje žmogus sueina į ryšį su Dievu. Atgaila nėra susitaikymas, kaip priešiųjų suderinimas, priešingai, atgaila siekia vieną jų pašalinti, atgaila yra susitaikymo priešingybė.

Religinis pasirinkimas

Skirtumas tarp etinio ir religinio pasirinkimų ne visada aiškus, skirtingu laiku rašytuose veikaluose tai aiškinama nevienodai. Vienur etinis pasirinkimas yra siejamas su religiniu, laikomas šio dalimi, kitur, priešingai, parodomas skirtingumas, net ryškesnis, nei tarp etinio ir estetinio pasirinkimų.

Šiaip ar taip, aiškina mąstytojas, etinis pasirinkimas nesuteikia žmogui egzistencijos pilnatvės, nenumaldo kaltės jausmo ir nevilties išgyvenimo, neišvaduoja iš baimės, neišsklaido melancholijos. Ši nuotaika kai kur aiškinama kaip tarpinė tarp etinio ir religinio pasirinkimų. Kiekvieno žmogaus gyvenime ateina momentas, kai betarpiškumas praranda savo svarbą ir siela siekia pasireikšti aukštesne savo būties forma. Jeigu perėjimas nuo nesąmoningo betarpiškumo prie sąmoningo praskaidrėjimo užsitęsia per ilgai, žmogų apima melancholija. Tai – sąmoningos valios nebuvimas, tokia būseną, kai žmogus nežino nei ko nori, nei ko nenori. Kartais man užėina melancholija,

prisipažįsta filosofas, kai nesinori nei tęsti darbą, nei ilsėtis, nei linksmintis. Melancholija – nuodėmių nuodėmė.

Religiumui nepakanka išsiugdytų dorybių, reikia kilti aukščiau, pasiekti tikėjimo būseną, kurios pradžia – bandymas realizuoti savo santykį su Dievu, apmąstant save patį ir manant, kad subjektyvume skleidžiasi tiesa. Bet toks religingumas dar artimas etinei būsenai, nes subjektyvi yra ne tik tiesa, tokia gali būti ir netiesa. Gilindamiesi vien į save, prarandame Dievą ir grįžtame prie estetinei stadijai būdingo mėgavimosi savimi. (Sodeika 1995: 45). Stengdamiesi Dievą suvokti savo jėgomis tik tolstame nuo jo. Šitai įsisąmoninant, subręstama religiumui – rizikingai ir prieštaringai būsenai – absoliučiam paradoksui.

Tikėjimas ir yra prieštaravimas tarp vidinės begalinės aistros ir objektyvaus netikrumo. „Jei galėčiau objektyviai sugriebti Dievą, netikėčiau“, – sako mąstytojas. Norint likti tikėjime – reikia išlaikyti objektyvų netikrumą, be rizikos nėra tikėjimo. Tikėjimas pranoksta etinę visuotinę, etika liepia mylėti sūnų, tačiau tikėjimo riteris – Abraomas, pakludamas Dievui, paneigia moralę, veda aukoti savo sūnų. Nepakludamas parodytų savo netikėjimą, paneigtų Dievą. Abraomo situacija paradoksiška. Abiem atvejais blogio pasirinkimas neišvengiamas, tiek tikint ir aukojant sūnų, tiek ir netikint ir neaukojant. Neišvengiamas egzistencinis prieštaravimas – žmogus yra skirtas Dievui, anapusiškai plotmei, bet lygiai taip pat jis yra skirtas šiapusybei, kasdienybei ir savo kūniškumui.

Kierkegaardas žavisi Abraomu, kaip tikėjimo riteriu, skirtingu nuo eseto ir nuo etiko. Jis žino, kaip kilnu priklausyti etinei visuotinybei, tačiau pakyla virš jos, su niekuo nesitaria, nesiaiškina, paklūsta visiškoje tyloje, žengia „vienių keliu, siauru ir stačiu, nesutinkant nė vieno keliauninko...“ Bet žmonių supratimo jis ir neieško. „Žmogiškai kalbant, jis yra beprotis ir negali padaryti taip, kad jį kas nors suprastų.“ (Kierkegaard 1995: 137). Ar tikėjimo riteris suranda Dievą? Knygoje *Filosofiniai trupiniai, arba truputis filosofijos* rašoma: „Protas priartino Dievą taip arti, kaip tik įmanoma, o vis dėlto atitolino taip toli, kaip tik įmanoma“ (Kierkegaard 2000: 72).

Samprotavimuse religine tematika, kuriuose smarkiai puolama vien socialine institucija virtusi bažnyčia, mintis plėtojama iki paradokso. Paradoksas apibūdinamas kaip mąstymo aistra, o bet kokios aistros aukščiausias laipsnis yra trokšti savo pačios baigties. Susidūrimas su absoliučiu paradoksu

yra proto galas – tai fundamentalus proto troškimas – jis trokšta savo baigties, trokšta rasti kažką, ko jis negali pamąstyti. Šiame tvirtinime atpažįstamos kantiškos ištakos – žmogaus protui lemta užduoti klausimus, į kuriuos negali atsakyti, bet kurių negali ir atmesti. „Tai yra aukščiausias mąstymo paradoksas – norėti aptikti tai, ko jis pats negali mąstyti“ (Kierkegaard 1999: 62).

Samprotavimuose apie Dievą ir yra prieinama proto riba. „Jei Dievas negzistuoja, tai jo buvimo įrodyti neįmanoma, o jei jis egzistuoja, tai norėti šitai įrodyti – kvailystė“ (Kierkegaard 2000: 65). Dievo buvimo įrodymas neįmanomas dėl vidinės dialektikos – įrodymo eiga negali būti nesuinteresuota, tai yra tam tikra prasme atsakymą jau žinai prieš pradėdamas įrodinėti, toks įrodymas – beprasmis reikalas.

Ar asmens tikėjimas, suvokus proto ribą, nelinksta į mistiką? Senovės graikų ir kitokia ne krikščioniška mistika tėra nepavykęs etinio gyvenimo bandymas. Priežastis ta, kad individas galutinai atsiskiria nuo pasaulio, taigi, renkasi save abstrakčiai, tai yra ne etiškai, nes etiškas rinkimasis reiškia glaudų ryšį su pasauliu.

Tikėjimas kaip egzistencija: S. Kierkegaardas ir G. Marcelis

Egzistencialistinės pakraipos filosofai, nepaisant jų tarpusavio panašumų, skirtingumų ar net priešiškumų, yra paprastai laikomi tiesiogiais ar netiesiogiais danų mąstytojo Soreno Kierkegaardo (1813–1855) pasekėjais. Tarp jų galima išskirti tuos, kurių mąstysena brendo ir buvo kuriama panašioje kaip Kierkegaardo dvasinėje situacijoje, kurią galima įvardinti kaip filosofinės individo subjektyvumo refleksijos ir gilaus krikščioniškojo tikėjimo sintezę. Iš tokių mąstytojų išsiskiria prancūzų filosofas ir rašytojas Gabrielis Marcelis (1889–1973), deja, mažai žinomas Lietuvos filosofų bendruomenei. Jo pažiūros ir pasirinktos lyginamajam su S. Kierkegaardo pažiūromis aptarimui, stengiantis atsižvelgti į abiejų asmenybių mąstysenos savitumą, jų išpažintų konfesijų skirtumus, jų gyvenimus skiriančią istorinę ir kultūrinę distanciją, taip pat ir į skirtingą jų pažiūrų skambesį šių dienų filosofiniame diskurse. Į šių mąstytojų pažiūrų santykį galima žvelgti keliais – etiniu, estetiniu, religiniu ir kitokiais aspektais. Pasirinktas religinis, manant, kad nuo jo nėra nutolę ar net tiesiogiais ryšiais yra susiję ir etinis bei estetinis aspektai.

Šių mąstytojų vietos filosofijos idėjų kontekstuose aptarimą reikėtų pradėti nuo jų abiejų radikaliai negatyvaus požiūrio į sistemiską spekuliatyvų mąstymą, racionalistinę tradiciją, tikėjamą objektyvaus žinojimo visuotinumą ir proto visagalybę. Filosofinių sistemų kūrimą jie laikė saviapgaule, bėgimu nuo gyvenimo tikrovės. Sistema filosofijoje – tai uždara negyva konstrukcija, joje nebėra vietos tam, kas individualu, subjektyvu, gyva ir nepakartojama, tai yra tam, kas yra žmogiška giliausia prasme. Autentiška žmogaus filosofija gali būti tik atvira filosofija, nes ir žmogaus gyvenimas yra atviras egzistencinės tiesos ieškojimas.

Tai požiūriai, kuriuos danų mąstytojas ne vieną kartą išreiškė vertindamas spekuliatyviąją G. Hegelio visuotinės filosofiją, kurią jis be išlygų atmetė, nes joje gyvas individas traktuojamas kaip daiktas, jo subjektyvumas skaidomas į atskirus elementus ir ištirpdomas istoriškai kisliese loginėse schemose. Jeigu Hegelis teigia visuotinės pirmumą individualybės atžvilgiu, pabrėžia, kad tikra yra tik tai, kas bendra, o į individo gyvenimą žiūri kaip į bereikšmį momentą visuotinės vystymesi, tai Kierkegaardas mąsto visiškai priešingai, jis pirmumą teikia individualybei, kategoriškai pabrėžia konkretaus individo subjektyvumo tikrumą, teigia, kad egzistencinė būties patirtis negali būti redukuojama į jokią bendrybę, suvedama į schemas.

Labai panaši ir Marcelio principinė nuostata, kurią jis plėtojo vadovaudamasis savarankiškai sukurtu fenomenologiniu metodu. Su Kierkegaardo filosofijos argumentais jis susipažino jau būdamas brandus savarankiškas mąstytojas. Tada ir pasirodė, kad jis ne viena savo pozicija labai artimas danų mąstytojo „sukilimui“ prieš Hegelio „amoralią panteistinę panieką individui“ (Marcel 1940: 5), nors tematikos požiūriu jo polemėnis temperamentas buvo nukreiptas daugiausiai prieš scholastinį spekuliatyvumą, metafizinės abstrakcijos dviasią apskritai.

Marcelis atkreipia dėmesį į tai, kad ne tik Hegelis, bet ir kiti spekuliatyviųjų sistemų kūrėjai bando apmąstyti amžinąsias būties problemas, ignoruodami tą esminę tiesą, jog tikrasis būtį autentiškai išgyvenantis ir reflektuojantis subjektas yra konkretus ir gyvas individas, be perstojo tampantis savimi ribotame laiko intervale – tarp gimties ir mirties. Taigi, tikrasis būtį apmąstantis subjektas yra egzistuojantis individas. Egzistencinis požiūris atmeta sistemiskumą, kaip ir priešingai, visuotinę pasiglemžia individualybę.

Krikščionybė abiemis mąstytojams reikė nepalyginamai daugiau negu formali, išoriška ir nedaug teįpareigojanti konfesinė – protestantiškoji ar katalikiškoji – priklausomybė. Abiems jiems tikėjimas – tai ne institucionalizuota bendruomeninė jungtis, ne išoriškumas, bet giliausias vidujiškumas, radikalus pasirinkimas ir apsisprendimas, apimantis ir pajungiantis sau visą asmenybę. Jeigu kai kurie egzistenciškai mąstantys filosofai savo asmenybišką tikrumą reiškia tik moraliniais apsisprendimais konkrečiose situacijose, tai mūsų aptariamiems mąstytojams giliausia asmenybiškojo tikrumo išraiška yra radikalus apsisprendimas *tikėti*. Kaip tik apsisprendimo *tikėti* asmenybiškumas bei radikalumas ir nulėmė šių mąstytojų ne tik egzistencinę tikėjimo sampratą, bet ir filosofinės mąstysenos egzistencinį pobūdį, ne atvirkščiai, ne egzistencinę mąstysena pažadino jų tikėjimą.

Tęsiant lyginamąjį šių mąstytojų pažiūrų aptarimą, reikia pastebėti, jog jų abiejų tikėjimo samprata buvo tiesiogiai susijusi su kai kuriais jų asmeninio gyvenimo įvykiais ir išgyvenimais. Lemtingieji gyvenimo faktai, darę tiesioginio poveikio Kierkegaardo filosofinių pažiūrų raidai, yra gerai žinomi. Asmeninė, besiribojanti su mistine, patirtis ir jos apmąstymai, bet ne tradicinė konfesinė priklausomybė, lėmė ir Marcelio santykį su tikėjimu bei katalikiškąja filosofine tikėjimo interpretacija. Augusį liberalioje areligiškoje aplinkoje ir ilgai buvusį neapibrėžtos religinės orientacijos, jį atvedė į katalikybę intensyvios tiesos kaip asmenybiškojo tikrumo paieškos. Ir tapęs giliai tikinčiu, jis netapo „žinančiu“ ar „turinčiu“ tikėjimo tiesą kataliku, nesitenkino oficialiai formuluojamu tikėjimo tiesų išpažinimu, bet ieškojo savojo tikrumo, nesiliovė nerimastingai klausęs ir mąstęs apie savo tikėjimo turinį, egzistencinę šiuolaikinio žmogaus tikėjimo prasmę.

Tuometinėje protestantiškoje Danijoje visi piliečiai privalėjo būti religinės bendruomenės nariai, taigi, formaliai visi buvo krikščionys. Tačiau, kada visi privalomu būdu yra krikščionys, niekas nėra tikras krikščionis – sakė danų mąstytojas. Juo labiau, kad tai buvo liberalusis protestantizmas, traktuojantis evangelijas tik kaip moralinį autoritetą, o Kristaus gyvenimą – tik kaip moraliai sektino gyvenimo pavyzdį. O gilus Kierkegaardo tikėjimas neleidžia jam krikščionybės apibūdinti nei moraliniais, nei pasaulėžiūriniais, nei loginiais kriterijais. Krikščionybė jam – Kristaus gyvenimas, to gyvenimo apmąstymai ir buvo jo tikėjimo ir filosofijos šaltinis. Jeigu liberalusis protestantizmas priėmė tik tą evangelijų turinį, kuris neprieštarauja proto reikalavimams,

tai Kierkegaardo įsitikinimu tarp krikščionybės ir proto tvyro neperžengiama praraja, nepašalinamas prieštaravimas. Logika besivadovaujantis protas neranda būdų tikėjimo akte suderinti individualybę ir Dievą, todėl reikalauja rinktis arba vieną, arba kitą. Kierkegaardas šioje situacijoje renkasi tikėjimą ir atstumia logiką, tikėjime individas suvokia save ir išeina už savęs, kildamas prie Dievo. Todėl tikėjimas yra paradoksiškas, apverčia visus proto įrodymus ir visuomenės sukurtus sąlygotumus, tik toks tikėjimas yra tikras. Formaliesiems krikščionims toli iki tikrojo krikščioniškojo tikėjimo.

Vakarietiškos kultūros tradicijoje, kaip žinoma, vyrauja tendencija tiesos ieškoti objektyvuojančio diskursyviojo mąstymo plotmėje, tiesą susiejant su objektyvumu ir visuotinumu, o klaidas bei paklydimus – su subjektyvumu. Tai būdinga ir krikščioniškai, scholastinės pakraipos filosofijai. Apie tai liudija Tomo Akviniečio spekuliatyvieji Dievo buvimo įrodymai. Tačiau vakarietiškojoje tradicijoje yra plėtojama ir kitokia subjektyvumo-objektyvumo santykio samprata, svarbiausiu laikant subjektyvųjų tiesos ieškojimo kelią, tiesa šiuo atveju nėra siejama su visuotinumu, taip pat ir su moksliniu pažinimu.

Posūkis nuo objektyvumo prie subjektyvumo (tokio požiūrio ištakas galima įžvelgti jau Augustino filosofijoje) buvo ne pavienis atvejis, greičiau, dėsningas 19-jo amžiaus Vakarų filosofijos reiškiny, vykęs keliuose nacionalinėse filosofijos tradicijose. Tad Kierkegaardas nebuvo vienišas, tą liudija kai kurių jo amžininkų filosofinės pažiūros. Prancūzų spiritualistas Francois-Pierre Maine de Biranas (1766–1824) plėtojo tiesioginės vidinės patirties teoriją, išskirdamas tos patirties tėkmėje ypatingą „vidinį pojūtį“ (*sense intime*), kaip pagrindinį pažintinį žmogaus gebėjimą ir pažinimo šaltinį. Anglų katalikų kardinolas Johnas Newmannas (1801–1890) kūrė *illative faculty* koncepciją, pagal kurią racionalieji argumentai tik tada įtikina, kada jiems pritariama valios sprendimais. Pagal vėliau gyvenusio katalikiškojo modernizmo atstovo prancūzo Maurice Blondelio (1861–1949) „imanencijos metodą“ (*methode d'immanence*) objektyvusis pažintinis tikrumas yra tuščia ir bejėgė forma, jei-gu nėra palaikomas subjektyviojo tikrumo.

Tačiau nė vieno šių mąstytojų gręžimasis nuo objektyvumo prie subjektyvumo, nuo visuotinybės prie individualybės nebuvo toks radikalus kaip Kierkegaardo. Veikale *Baigiamasis nemokslinis prierašas* jis dėsto vieną pagrindinių savo teiginių: „Tik subjektyvumas yra tai, dėl ko nerimauja krikščionybė, ir tik subjektyvumas yra tiesa, jei ji yra iš viso“ (Kierkegaard 1960:

116). Palyginimui verta prisiminti F. Schleiermacherio teiginį: „Religija yra begalybės intuicija, absoliučios priklausomybės jausmas“. Kierkegaardas taip pat sako, kad: „begalybės jausmas yra kaip tik subjektyvumas, tad subjektyvumas tampa tiesa.“

Ką tiesos subjektyvumo principas reiškia religijoje? Reiškia tai, kad krikščionis privalo pats, subjektyvios patirties būdu ieškoti kelio į Dievą, kaip savo asmeninės egzistencinės tiesos. Objektivosios refleksijos tiesa yra išoriška ir dalykiška, tokia refleksija, siekdama tiesos, stengiasi maksimaliai eliminuoti subjektyvumą. Todėl tokia tiesa nieko nesako individui jo egzistencinės patirties prasme, yra bereikšmė ir tikėjimo požiūriu. „Jeigu aš galiu suprasti Dievą objektyviai, aš netikiu, bet kaip tik dėl to, kad negaliu to padaryti, aš tikiu“ (*Readings in the Philosophy of Religion* 1974: 272). Čia galima prisiminti ir Karlo Jasperso mintį: „Įrodymų ir jų paneigimų prasmė yra tokia: įrodytas Dievas nėra joks Dievas, o tėra tik koks nors pasaulio faktas“ (Jaspersas 1989: 60).

Todėl krikščioniškasis tikėjimas, Kierkegaardo požiūriu, nėra tai, kas teikia vidinio saugumo ir dvasinio komforto. Esminis tikėjimo matmuo – vidujiškumas, o vidujiškumas – tai pastanga ir kova, viltis ir neviltis, baimė ir drebėjimas. Tarp išoriškų vidujiškumo raiškos būdų itin reikšmingi moraliniai vertinimai, tačiau kartu vidujiškumas yra yra kažkas daugiau, negu šie, su savo išorinėmis raiškomis niekada nesutampa. Tikėjimas yra visiškai individualus, pakyla ir virš moralinės visuotinybės, atsiduria anapus komunikabilumo, anapus kalbos. Todėl tikras tikėjimas yra paradoksiškas ir tuo, kad neįmanomas be rizikos, kaip žmogus besielgtų, niekada negali būti tikras, kad jo tikėjimas jį išteisins ir išgelbės.

Marcelio filosofijoje žmogus kaip „būtis pasaulyje“ yra apibūdinamas tokiomis sąvokomis kaip įkūnijimas, *dalyvavimas, problema ir paslaptis, būti ir turėti, intersubjektyvumas, smalsumas ir nerimas, įsitraukimas, tikėjimas, egzistencija*. Apie tai, kaip Marcelis supranta tikėjimą, daug pasako jo samprotavimai apie problemos ir paslapties santykį. Problema ir paslaptis – tai pavidalai, kuriais žmogui skleidžiasi tikrovė. Problema yra tas „kažkas“, aiškina Marcelis, ką aš sutinku savo kelyje, kas stovi priešais mane. Paslaptis – priešingai, yra tas „kažkas“, į ką pats esu įsitraukęs ir kas pačia savo esme negali stovėti priešais mane. Problemiška yra visa tai, ką galima pažinti objektyviai, kaip išorinius, logiškai apibrėžiamus dalykus, o tyrimo rezultatai gali būti verifikuojami. Tačiau tai mūsų iš esmės neįaudina. Protas yra linkęs

suprobleminti visa, kas yra aplinkui, bet jo sprendimai nieko nesako apie būti žmogiškąją prasmę, nepasako „kaip man gyventi“.

Paslaptis – kas kita. Tiesa, ji išnyra prieš mus, pirmiausia, kaip problema, tačiau tokia, kurios neįmanoma išspręsti. Gilindamiesi į tokią problemą, suvokiame, kad negalime užimti jokios pozicijos jos turinio atžvilgiu, kad nyksta skirtumas tarp manęs, kaip subjekto ir problemos, kaip svarstymo objekto, skirtumas tarp to, kas yra manyje ir kas stovi priešais mane. Taip atsitinka, kada norime suprasti, kas yra laisvė, meilė, ištikimybė, džiaugsmas, gyvenimo prasmė, tikėjimas, pagaliau, Dievas. Šių dalykų atžvilgiu negalime užimti jokios objektyvios, atitrūkusios nuo mūsų pačių, nuo mūsų subjektyvumo, pozicijos. Paslaptis įtraukia visą žmogų, apima visą unikalią jo egzistenciją, panaikina skirtumą tarp „aš“ ir „ne aš“. Visos esminės egzistencinės tiesos yra ne problemos, o paslaptys. Ne problemos, o paslaptys reikalauja angažuoto asmenybės atsako.

Tikėjimas žmogaus sieloje kyla iš įtampos tarp problemos ir paslapties, turėjimo ir buvimo, smalsumo ir nerimo, išgyvenamų konkrečiose situacijose. Nerimas, kurį man kelia mano paties egzistencijos paslaptis, žadina troškimą sulieti savo asmeninės būties paslaptį su pasaulio būties paslaptimi, su Dievo paslaptimi. Marcelis, nuėjęs vingiuotą ir sudėtingą kelią į tikėjimą, jaučia ypatingą simpatiją tiems, kurie skausmingai eina tuo pačiu keliu, supranta ir atjaučia jų abejones ir netikrumą (Marcel 1968: 51).

Problemos ir paslapties santykio traktuote G. Marcelis ir priartėja prie vienos svarbiausių Kierkegaardo idėjų – individualybės priešstatos visuotinybei. Problemos yra sprendžiamos pagal racionaliosios visuotinybės principus, o paslaptys išgyvenamos individualiai. Vis tik Marcelio individualizmas ir iracionalizmas nėra toks radikalus, kaip Kierkegaardo. Tikėjimas, pagal Marcelį, yra Dievo paslapties išgyvenimas, bet tai nėra protui priešiškas išgyvenimas. Savo ruožtu, protas nėra priešiškas paslaptims, jeigu nesiekia jų suprobleminti ir kartu nupaslaptinti. Atskiros svarstymo tema, koku laipsniu šitokie pažiūrų skirtumai yra susiję su katalikiškosios ir protestantiškosios tikėjimo sampratų skirtumais.

Žmonių tarpasmeniniams santykiams apibūdinti Marcelis vartoja intersubjektyvumo sąvoką. Jo požiūriu, žmonės nėra vieniši, nėra svetimi vieni kitiems, priešingai, jie vieni kitiems įvairiapusiškai asmenybiškai reikšmingi. Mūsų pačių pirminė asmenybiška savivoka yra įmanoma tik asmenybiš-

ko bendravimo būdu, kada žmonės vieni į kitus žiūri ne kaip į objektus, bet kaip į neišsemiamas ir nepaaiškinamas egzistencines paslaptis. Kuo tikriausiai ir konkrečiau įsisąmoninu savo paties patirtį, tuo tikriausiai galiu suvokti ir tai, ką patiria kitas asmuo. Asmenybę su asmenybe sieja minčių, jausmų, išpūdžių, prisiminimų panašumas. Savo asmenybėje atrandu kitas asmenybes, o kartu tikrasis mano asmenybės reikšmingumas atsispindi kitų asmenybių jausmuose ir vaizdiniuose – dėsto savo mintis prancūzų mąstytojas. Tikėjimas, kaip Dievo paslapties išgyvenimas, yra analogiškas kitų asmenybių paslapties išgyvenimams. Marcelio intersubjektyvumo sąvoka artima Karlo Jasperso tarpasmenybinių komunikacijų koncepcijai, ir prieštarauja Jean-Paul Sartro nuomonei, kad intersubjektyvumas negalimas, nes žmonės žiūri vieni į kitus tik kaip į objektus.

Edmundo Husserlio fenomenologija

Edmundas Husserlis (Husserl) – vokiečių filosofas, fenomenologinės filosofijos kūrėjas ir vienas iškiliausių atstovų. Gimė 1859 m. balandžio 9 d. Prostejove (Prossnitz), Čekijoje. 1876–1883 m. Leipcigo, Vienos, Berlyno universitetuose studijavo matematiką ir fiziką, buvo žymaus matematiko K. Weierstrasso (Vajerštraso, 1815–1897) asistentas, domėjosi filosofija ir logika. 1884–1886 m. Vienos universitete klausė Franzo Brentano (1838–1917) filosofijos paskaitų, padariusių jam, kaip filosofui, lemiamą poveikį. 1887–1901 m. dėstė Halės universitete, kur parašė pirmąjį tomą *Aritmetikos filosofijos* (*Philosophie der Arithmetik*, Bd. 1., 1891) ir du toms *Loginių tyrinėjimų* (*Logische Untersuchungen*, Bd. 1-2., 1900-1901). 1901–1916 m., dirbdamas Getingeno universitete, parašė *Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos* pirmąjį tomą (*Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, Bd. 1., 1913). 1916–1929 m. dirbo Freiburgo universitete. 1939 m. mirė. Gyvendamas Freiburge, 1929 m. parašė *Formaliąją ir transcendentalinę logiką* (*Formale und transzendente Logik*), 1931 m. – *Dekartiškuosius apmąstymus* (*Meditations cartesiennes*), 1936 m. – *Europietiškujų mokslų krizės ir transcendentalinės filosofijos* pirmąjį ir antrąjį toms (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*).

Po mirties Husserlis paliko milžinišką kiekį neskelbtų rankraščių (apie 45 000). Gelbėdami nuo nacių, mąstytojo mokiniai pergabeno juo į Louvainę

(Liuveno) universitetą Belgijoje, kur įsteigtas Husserlio archyvas. Iki 1966 m. išleista 11 tomų *Husserlianos*, į kurią įeina anksčiau neskelbti darbai – *Fenomenologijos idėjos* (*Ideen der Phanomenologie*, 1907), *Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjų* antras ir trečias tomas, 1916–1929), *Pirmosios filosofijos* (*Erste Philosophie*, 1923–1924) pirmas ir antras tomai, *Fenomenologinė psichologija* (*Phanomenologische Psychologie*, 1925), *Laiko vidinio suvokimo fenomenologijos klausimu* (*Zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1893–1917) ir kt. Leidimo darbui vadovauja Archyvo direktorius H. L. van Breda. Per artimiausius 14–15 metų tikimasi išleisti visą E. Husserlio rankraštinių palikimą. Leidžiama ir serija studijų *Phanomenologica*, kurios iki 1965 m. išėjo 19 tomų.

E. Husserlio filosofija formavosi sudėtingomis XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios Vakarų Europos protinio gyvenimo sąlygomis. Be neokantizmo ir neohegelizmo, įvairių sričių mokslininkų aplinkoje ypač įtakingas buvo pozityvizmas, tiksliau, scientizmas, kuriam būdinga orientacija į eksperimentinius gamtos mokslų metodus ir tikslią kalbą. Šių idėjų populiarumą nulėmė spartus gamtos mokslų ir technikos vystymasis. Gamtamoksliniai metodai buvo laikomi ne tik moksliskumo etalonu, bet ir universaliu būdu socialinėms ir etinėms problemoms spręsti. Logikoje, iš dalies ir pažinimo teorijoje, vyko kova tarp psychologizmo ir formalizmo, kartu aiškėjo, kad turimų mokslinių metodų nepakanka spręsti naujai kylančioms problemoms. Tai vertė peržiūrėti mokslo principus arba kėlė nepasitikėjimą mokslu apskritai.

Tuo pačiu metu kūrėsi scientizmui priešingos filosofinės koncepcijos, pagrindiniu apmąstymo objektu imančios žmogų, kaip specifiską būtį daiktų pasaulyje, asmenybės subjektyvumą ir kūrybiškumą, gyvenimo prasmės klausimus. Tai labiausiai pasireiškė W. Jameso (Džeimso, 1842–1910) *pragmatizme*, W. Dilthey'aus (Diltėjaus, 1833–1911) *gyvenimo filosofijoje*, H. Bergsono (1859–1941) *intuityvizme* ir kitose filosofinėse teorijose. Šiai kryptčiai priskirtina ir Husserlio fenomenologija, kurioje pratęsimas ir plėtojamas tuo metu mažai žinomų vokiečių filosofo F. Brentano, čekų matematiko ir filosofo Bernhardo Bolzano (1781–1848) bei jų mokinių – vokiečių filosofo ir psichologo K. Stumpfo (1848–1936), austrų filosofo Aleksio von Meinongo (1853–1920) idėjos.

Brentano fenomenologinės psichologijos principus, reikalaujančius aprašyti psichinius reiškinius, kaip gaunamus tiesiogiai per vidinę patirtį,

Husserlis perkėlė į filosofiją ir suformulavo fenomenologijos, kaip aprašomosios filosofijos, idėją. Brentano teiginys (paimtas iš Viduramžių scholastinės aristotelinės filosofijos) apie sąmonės *intencionalumą*, kaip pirmąjį nukreiptumą į mąstymo objektą, darė tiesioginį poveikį Husserlio koncepcijai apie sąmonės intencionalumą (Spiegelberg 1960: 39).

Bolzano gryniosios logikos, nepriklausomos nuo konkretaus sąmonės turinio, taip pat „vaizdinių savyje“ ir „teiginių savyje“ koncepcija turėjo įtakos Husserlio „esmės išvalgos“ koncepcijai. Husserlis taip pat atidžiai sekė garsių tuometinių matematikų ir logikų G. Frege (1848–1925) ir D. Peano (1848–1932) darbus, kuriuose buvo mėginama sukurti matematiką, pagrįstą logika. Kai kuriais savo kūrybinės veiklos laikotarpiais jis rėmėsi Platono, Descarteso, Leibnizo ir kitų filosofų idėjomis.

Nors Husserlis savo filosofiniais tyrimais siekė gana apibrėžtų tikslų, vieningos užbaigtos sistemos jis nesukūrė, nes daugiau rūpinosi vis gilesniu savo ankstesnių principų pagrindimu, negu nuosekliu jų plėtojimu. Paprastai yra skiriami trys Husserlio filosofijos raidos periodai: 1) priešfenomenologinis (1894–1900), kuriame, nepavykus mėginimui psichologiškai interpretuoti matematiką, suformuluojama „gryniosios logikos“, apvalytos nuo psichologijos, programa (*Loginiai tyrinėjimai, I dalis*), 2) deskriptyvinės epistemologinės fenomenologijos (1901–1906, *Loginiai tyrinėjimai, II dalis*) ir 3) gryniosios fenomenologijos (1906–1938), kuriame filosofas siekia išvystyti universalius filosofijos ir mokslo pagrindus ir fenomenologinės redukcijos keliu formuluoja transcendentalinės fenomenologijos principus (*Gryniosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos* ir kiti veikalai) (Kockelmans 1967: XX–XXI)

Savo mokslinės veiklos pradžioje, dirbdamas matematikos srityje, Husserlis buvo psichologizmo įtakoje ir laikėsi požiūrio, kad logikos ir matematikos principai, kaip žmogaus proto kūrinys, priklauso nuo psichologinių mąstymo prielaidų. Bet greitai kai kurie matematikos, ypač aritmetikos kaip mokslo pagrindimo sunkumai bei iš to kilęs įsitikinimas, kad matematika ir gamtos mokslai yra metodologiškai neužbaigti, kad jiems trūksta vidinio aiškumo, pagrįstumo, teorinio užbaigtumo, patikimų mokslinės kriterijų, paskatino Husserlį nuo matematikos pereiti prie logikos ir filosofijos ir atsisakyti psichologizmo. Matematikas, fizikas ar astronomas savo mokslo srityje iš principo negali paaiškinti savo metodų logiško teisingumo, negali atsakyti į klausimą, kas yra tiesa. Mokslas kuria formules dėsnius, teorijas, padedančias

mums orientuotis pasaulyje, o filosofija tiria, kaip iš viso galima teorija, kas iš viso yra „daiktai“, „įvykiai“, „dėsniai“. Gamtamokslinės žinios nėra teisingas žinojimas tikrąja prasme, nėra tiesa, nes nė vienas šių mokslų teiginys nėra aprioriškai akivaizdus ir visuotinai privalomas. Visuotinio traukos dėsnio nė vienas mokslininkas nelaiko absoliučiai teisingu (Гуссерль 1909: 52-53). Tik filosofija ir logika, teigia Husserlis, gali sukurti metodologinius visos mokslų sistemos pagrindus, gali būti mokslinio pažinimo logika, mokymu apie mokslą. Tačiau tai turi būti visai nauja filosofija, „pirmoji filosofija“, kuri teiktų visiems mokslams prielaidas, bet pati neturėtų ir nereikalautų jokių prielaidų, atsakyti bet kokių išankstinių hipotezių ir konstrukcijų, remtųsi tik tuo, kas akivaizdu ir neabejotina. Šitokią filosofiją Husserlis pavadino fenomenologija.

Siekdamas šio tikslo, Husserlis reikalavo griežtai atsisakyti psychologizmo, painiojančio du skirtingus dalykus: psichinių faktų sferų ir pažintinių aktų prasmės sferą. Jis nurodė, kad psychologijos objektas yra mąstymas, kaip psichinis procesas, o logikos objektas – idealioji proceso prasmė, dėl to logikos dėsniai nepriklauso nuo psychologijos dėsnių. Psychologizmas, tvirtindamas, kad logikos pagrindas yra psychologija, veda į antropologizmą, reliatyvizmą ir skepticizmą, atima galimybę išeiti už empirinių faktų bei jų apibendrinimų ir suvokti tiesą. Tiesa, taip pat ir loginė, negali priklausyti nuo žmonių psichikos aktų ir proto sprendimų, nuo žmogaus prigimties apskritai, taip pat nuo bendražmogiškos pažinimo veiklos. Tiesos – tai idealios žmogiškojo pažinimo galimybės, idealios absoliučios normos visokiems protams ir jų sprendimams. Tiesa taip pat nepriklauso nuo empirinės pasaulio struktūros, erdvės ir laiko sąlygų, nuo realiosios būties ir nuo ją pažįstančios sąmonės. Tiesos sfera – tai idealios būties, „grynųjų dėsnių“, idealios vienybės, priešingos realybės įvairovei, sfera. Kiekviena tiesa – tai „reikšmės vienybė viršlaikinėje tiesos karalystėje“ (Гуссерль 1909: 102, 112), kuri realiai neegzistuoja, o tik tai reiškia. Šitą viršindividualią, viršistorinę sferą turi tirti filosofija. Toks tiesos atskyrimas nuo objektyviosios tikrovės ankstyvojo Husserlio filosofiją priartina prie objektyviojo idealizmo – platonizmo.

Psychologizmo kritikos tikslas – paruošti pagrindus „grynajai logikai“, kuri turi padėti fenomenologijai išaiškinti tiesos pažinimo esmę ir struktūrą. „Grynosios logikos“ uždavinys – deskriptyviai išanalizuoti įvairius mąstymo tipus ir intuityvios sąmonės formas: išaiškinti pirmines mokslų sąvokas (są-

voka, padėtis, tiesa, daiktas, vienybė, santykis), kaip „grynos reikšmės kategorijas“, ir nustatyti jų ryšius; atskleisti šiose pirminėse sąvokose slypinčius dėsnius ir teorijas – išprotavimų teorija, grynoji daugybių teorija, santykių logika ir kt. (Гуссерль 1909: 214–216).

Šios programos, kuriai skirtas antrasis „Loginių tyrinėjimų“ tomas, Husserlis iki galo neįvykdė, tačiau suformulavo keletą svarbių fenomenologijos principų – reikšmės teoriją, ideacijos ir abstrakcijos teoriją, sąmonės intencionalumo koncepciją ir kita. Šiame veikale iškeliamos kai kurios svarbios logikos problemos, stimuluojančiai paveikusios šiuolaikinės logikos, pirmiausia, matematinės logikos, raidą.

Kritikuodamas empiristines abstrakcijos teorijas, Husserlis aiškina, kad bendrybę mes suvokiame ne abstrakcijos, o vadinamosios *ideacijos*, t. y. intelektualinės intuicijos, tiesioginės intelektualinės *esmės įžiūros* (*Wesensschau*) būdu (Husserl 1922: 145–146). „Grynoji esmė“ – *eidos* – yra sąmonei „idealiai duodama“, t. y. intuityviai įžiūrima realaus ar galimo patyrimo, stebėjimo, prisiminimo, fantazijos duomenyse, taip pat „nepatyriminių, neapimančių egzistavimo“, „grynai įsivaizduojančių“ suvokimų duomenyse. Jeigu vaizduotėje sukuriame kokią nors erdvinę formą ar melodiją, tai ideacijos keliu galime jose įžiūrėti atitinkamas – erdvinės formos, melodijos – „grynąsias esmes“. Visiškai nesvarbu, ar esame ką nors patyrę iš tikrųjų.

Šitokia situacija yra aukščiausia stebėjimo rūšis, kai iš vidaus patiriama tiesos vienybė, pastovumas, bendrareikšmiškumas. Norėdami to pasiekti, turime atlikti *eidetinę redukciją*, t. y. pašalinti iš sąmonės, „suskliausti“ visa, kas faktiška, individualu, atskira, nesvarbu, ar tai būtų realaus ar idealaus pobūdžio, atmesti visokį tokios rūšies žinojimą, ypač mokslinį. „Grynosios esmės“, suvokiamos tokios redukcijos būdu, nėra platoniškos, realios, amžinos, ne-kintamos esybės; jas sudaro pati subjektyvioji sąmonė, suvokdama atskirybės (Husserl 1939: 396–397). Šią operaciją papildė fenomenologinė arba transcendentalinė redukcija (fenomenologinė *epoche*), kurioje kartu su realiuoju ir idealiuoju pasauliu yra pašalinama ir psichologinė sąmonė, t. y. individualusis „Aš“ su jo realiais psichologiniais bruožais ir išgyvenimais (Husserl 1967: 100). Pasilieka „grynasis sąmonės srautas“, tiesos išgyvenimo procesas jos vidinės logikos ir „grynosios“ struktūros požiūriais. Tai ir yra fenomenologinės analizės objektas.

Analizuodamas „grynosios“ sąmonės srauto struktūrą, Husserlis nustato, kad jo elementarios sudėtinės dalys yra specifinės visybės – fenomenai, turintys savyje betarpiškos vienybės su tiesa, esme momentų. Pagrindinis „grynujų“ sąmonės aktų bruožas yra jų intencionalumas, nukreiptumas į ką nors, kas skiriasi nuo pačios sąmonės. Tačiau intencionalūs sąmonės aktai nepriklauso nuo realiųjų objektų patyrimo, jie yra autonomiškai proto aktai, imanentiška sąmonės savybė, kurios vienintelis šaltinis yra pati sąmonė (Husserl 1967: 279–291). Sąmonės intencionalumas nereiškia santykio tarp jos ir išorinio objekto arba santykio tarp pačios sąmonės turinio momentų. Intencionalūs aktai tikrai suteikia daiktams objektyvią prasmę, daiktai tampa neatsiejamaisiai prasmės momentais, virsta tik intencionalių aktų sudaroma prasmės struktūra. Daikto objektyvumas virsta subjektyvumo funkcija.

Intencionalumo požiūriu, skiriamos dvi sąmonės sferos: *noezė* (graik. *noesis* – mąstymas) – intencionalių išgyvenimų visuma, subjektyvioji sąmonės realybė; *noema* (graik. *noema* – sumanymas, ketinimas) – tai, į ką intencionalūs sąmonės išgyvenimai yra nukreipti, objektyvioji daikto prasmės struktūra. „Grynosios sąmonės“ struktūra aiškinama *noetinių* ir *noematinių* komponentų ir nėra į vieną iš jų nesuvedamo „grynojo Aš“ deriniu.

Vėlesniuose Husserlio darbuose, išleistuose jau po jo mirties, vietoj ankstesnės gnoseologinės problematikos, keliama daugiausia socialiniai, kultūros klausimai. Veikale „Europos mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija“ (in Husserliana, vol. VI, 1954) mąstytojas nagrinėja pažinimo socialinės prasmės klausimą ir daro išvadą, kad dabartiniai Europos mokslai pergyvena krizę, nes netgi humanitariniai mokslai atsisako viso to, kas sudaro žmogaus dvasinį pasaulį ir gyvenimo prasmę. Krizės neišvengia ir filosofija, jai „greisia pavojus tapti skepticizmo, iracionalizmo ir mistikos auka“ (Husserl 1954: 1). Filosofija tolsta nuo savo racionaliosios paskirties. Griežtai smerkiamas pozityvistinis mokslo sferos apribojimas. Pabrėžia, kad taip prarandamas ir tikėjimas protu, istorijos ir gyvenimo prasme. Tai reiškia idėjinę visos Europos kultūros ir visuomenės krizę. Europą jis supranta kaip dvasinių vertybių, mąstysenos ir pasaulėžiūros vienovę, kurios istorijoje realizuojasi *telos* (graik. *telos* – tikslas) – pirmapradis tikslas ir prasmė.

Nedarydamas per daug pesimistinių išvadų apie Europos visuomenės ateitį, Husserlis peržiūri fenomenologijos uždavinius ir pabrėžia, kad filosofas turėtų jaustis atsakingas už savo visuomenės likimą, turėtų tyrinėti jos krizės

priežastis, ieškoti kekių jai įveikti. Todėl mąstytojas nori peržiūrėti mokslinio pažinimo kriterijus ir nurodo, kad tokie kriterijai randami žmonių praktinėje veikloje, kasdienėje patirtyje, *gyvenimo pasaulyje* (*Lebenswelt*), kuriuo remiasi mokslinis pažinimas. Keliami ir žmogaus egzistencijos bei gyvenimo prasmės klausimai, jie vėliau buvo intensyviai svarstomi egzistencialistinėje filosofijoje.

Husserlio filosofija turi kaip reta daug pasekėjų, susiformavo platus fenomenologinis judėjimas, rašomos judėjimo istorijos (Spiegelberg 1960). Judėjimo dalyviai fenomenologijos idėjas ir metodus plėtoja ir taiko estetikos, etikos, psichologijos, religijotyros, teisės ir kitose srityse. Iškiliausi yra Maxas Scheleris (Šėleris 1874–1928), sukūręs personalistinę vertybių filosofiją; M. Merleau – Ponty (Merlo – Ponti, 1908–1961), sukūręs originalią fenomenologijos teoriją. Iš kitų žymesni yra šie: M. H. Gaigeris (1880–1937), M. Dufrenne (g. 1910) – estetikoje; A. Pfanderis (1870–1941), L. Binswangeris (1881–1966) – psichologijoje ir psichiatrijoje; A. Reinachas (1883–1917) – teisėje; D.von Hildebrandas (1889–1977) – etikoje ir aksiologijoje; taip pat E. Stein (1891–1942), H.Conrad-Martius (1888–1966), K. Stavenhagenas (1885–1951), R. Ingardenas (1893–1970).

Fenomenologija tiesiogiai veikė egzistencialistus M. Heideggerį (1889–1976), J. P. Sartre (1905–1980), kurie buvo Husserlio mokiniai. Tarp Husserlio pasekėjų yra didelių skirtumų, tačiau visiems būdingas požiūris, kad filosofija turi būti deskriptyvus mokslas, aprašinėjantis fenomenus tiesioginio suvokimo (*Anschauung*) būdu.

Maxo Schelerio (Makso Šelerio) fenomenologinis personalizmas

Vokiečių filosofo Schelerio (Makso Šelerio, 1874–1928) kūrybinė biografija yra kaip reta įvairiapusiška ir turininga. Savo filosofines pažiūras jis plėtojo kelių filosofijos tėkmių sandūroje, kiekvienoje iš jų palikdamas originalų pėdsaką. Pirmiausia, jis yra vienas iš originaliausių E. Husserlio mokinių, fenomenologinį metodą taikė svarbiausiose savo kūrybinių ieškojimų srityse: etikoje, vertybių teorijoje, antropologijoje, pažinimo teorijoje. Per fenomenologiją priartėjo prie egzistencializmo, neretai yra laikomas vienu žymesnių šios filosofijos srovės kūrėjų. Jo darbuose yra ryškus Augustino idėjų poveikis, tuo jis pelnė bene originaliausio šiuolaikinio Augustino filosofijos

pasekėjo vardą, sukūrusio savitą etinio personalizmo variantą ir padariusio nemažą įtaką moderniajai katalikybės filosofijai. Scheleris taip pat yra vienas iš šiuolaikinės filosofinės antropologijos pradininkų, vienas iš pažinimo sociologijos kūrėjų.

Scheleris nuodugniai sekė ir analizavo etines Vakarų pasaulio visuomenės problemas, konstatavo, kad šioje visuomenėje pasikeitė žmonių vertybės, smuko toji vertybių ir idealų sistema, kuri rėmėsi tradicine krikščionybė. Ją pakeitė utilitaristinis, apskaičiuojantis materialinių gėrybių, pramogų ir malonumų siekimas, vienpusiškas polinkis į išorinę, daiktišką veiklą. Tai smukdo žmogų kaip asmenybę, gimdo moralinį reliatyvizmą, įneša į žmonių tarpusavio santykius susvetimėjimą. Tai įvertindamas, siekė sukurti tvirtais vertybių ir vertinimo principais paremtą etiką, kuri ne tik formaliai aiškintų moralės normas, bet ir galėtų padėti žmonėms suvokti moralines priedermes konkrečiose situacijose.

M. Scheleris gimė 1874 m. Miunchene, Vokietijoje. Mokėsi, o vėliau (1900–1907) ir dirbo Jenos universitete, vadovaujamas J. Fichtės pasekėjo R. Euckeno (1864–1926) ir neokantininko O. Liebmano (1840–1912). Mokslinių interesų formavimuisi darė poveikį minėtų mąstytojų, taip pat W. Diltheyaus idėjos, jas plėtojant buvo parašyti pirmieji darbai etikos ir darbo reikšmės žmogaus gyvenime klausimais. Kūrybinės veiklos pradžioje taip pat, be Augustino, žavėjosi F. Nietzsche, H. Bergsonu, ketino tęsti ir plėtoti jų inspiruotas idėjas.

Susipažinęs su E. Husserlio veikalais, Scheleris 1907 m. iš Jenos persikėlė į gimtąją Miuncheną, išitraukė į čia veikiančio fenomenologų ratelio veiklą, greit įsisavino fenomenologinį metodą, juo produktyviai rėmėsi tolesniuose tyrinėjimuose. Skaitė paskaitas universitete, sutraukdamas daugybę klausytojų. 1910 m. dėl neaiškių aplinkybių liovėsi dėstęs ir iki 1919 m. gyveno Berlyne ir Getingene, ištaisai atsidėjęs kūrybiniam darbui. Šiuo laikotarpiu parašė savo įžymųjį dviejų dalių veikalą *Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bd. I-II, 1913–1916), taip pat stambų fenomenologinės psichologijos veikalą *Simpatijos jausmo, meilės ir neapykantos fenomenologijos ir teorijos klausimu* (*Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathie-gefühle und von Liebe und Hass*, 1913, 1923). Juose fenomenologinio metodo požiūriu aiškino vertybių struktūrą siekdamas aprašyti jas taip, kaip jos pasirodo žmogaus sąmonėje, ir kriti-

kavo Kanto formalizmą etikoje. Taip pat išėjo dviejų tomų jo mažesnių darbų ir straipsnių rinkinys *Apie vertybių smukimą* (*Vom Umsturz der Werte*, 1919).

Fenomenologiniu savo kūrybos laikotarpiu Scheleris daugiausia dėmesio skyrė vertybių ir etikos tematikai. Laikydamasis bendrųjų E. Husserlio išdėstytų fenomenologijos principų, nors kai kurių jo teiginių nepriėmė, Scheleris nesiekė sukurti savito fenomenologijos varianto, jam rūpėjo šio metodo požiūriu nušviesti teorinius ir praktinius tiriamų problemų aspektus. Vadovavosi nuostata, jog tiriamąjį reiškinį reikia iš pradžių suvokti ir stebėti intuityviai, tik po to jį konstruktyviai aprašyti. Tyrimo objektas – fenomenologiniai arba „grynieji“ faktai, suprantami kaip intuityvios sąmonės duotybės. Jos suvokiamos aprioriškai, nepriklausomai nuo priežastinių ryšių, nuo to, tikime jų realumu ar ne. Fenomenologinio filosofavimo paskirtis, anot Schelerio, žadinti žmonių gebėjimą suvokti ir pažinti tokius reiškinius, apie kuriuos nieko aiškaus negalima pasakyti žodžiais, meno simboliais, juo labiau, mokslo kalba, kurie gali atsiskleisti tik intuityviai. Fenomenologija turinti padėti išlaisvinti mūsų sąmonę nuo pernelyg simbolizuoto bei konceptualizuoto mąstymo, būdingo ne tik mokslui, bet ir visai šiuolaikinei civilizacijai, atgaivinti žmonių tiesioginį autentišką sąlytį su daiktais, su pačiais savimi, su pasauliu, keisti mūsų etinę pasaulėžiūrą. Šiuolaikinė mokslo bei kultūros simbolika slopina išgyvenimų autentiškumą, deformuoja pasaulėžvalgą (*Weltanschauung*). Scheleris neigiamai vertina E. Cassirerio (1874–1945) žmogaus, kaip simbolių kuriančios būtybės, teoriją, prikišdamas jai vienašališkumą. Jam artimos „gyvenimo filosofijos“, intuityvizmo idėjos.

Fenomenologiškai traktuojama vertybių teorija Scheleris grindžia savo personalistinę etiką, manydamas, kad šitaip galima etiką apsaugoti tiek nuo psichologinio, tiek ir nuo socialinio empirizmo ir reliatyvizmo. Pritardamas Kanto požiūriui, kad etikos principai turi būti apibrėžiami aprioriškai, bet ne empiriškai induktyviai (šis kelias veda į subjektyvizmą ir reliatyvizmą), Scheleris nepriima kantiškojo kategoriškojo imperatyvo dėl jo formalumo ir abstraktumo, nepritaikomumo konkrečioms gyvenimo situacijoms. Siekia įrodyti, kad apriorizmas etikoje gali būti ne tik formalus, bet ir materialus, tai yra grindžiamas faktais, tiesa, ne jutimiškais, bet fenomenaliais. Toks apriorizmas gali nurodyti tiek bendrąsias, privalomąsias taisykles, tiek ir konkrečių poelgių kryptį, leisti juos vertinti.

Toliau, dėstydamas savo vertybių teoriją, Scheleris vėl polemizuoja su Kantu ir teigia, kad yra esminis skirtumas tarp *vertybių* (*Werte*) ir empiriškai suvokiamų gėrio objektų arba *gėrybių* (*Guter*). Šios yra vertybių nešėjos, bet vertybės iš esmės nepriklauso nuo jų savybių, netgi nuo jų būties ar nebūties. Priešingai, dėl vertybių daiktai įgyja tas savybes, dėl kurių žmonės jų geidžia ir siekia. Vertybės yra ne daiktai ir ne simboliai, ne žmonės ir ne įvykiai, sukeliantys empiriškų malonumo, grožio, kilnumo, šventumo, draugiškumo ir kitokius jausmus. „Malonybė“, „grožybė“, „šventybė“ yra empiriškos intuityvios mūsų sąmonės duotybės (Scheler 1954: 249–251). Visiškai įmanoma suvokti draugiškumą kaip vertybę ir patirti atitinkamą jausmą, netgi neturint nė vieno tikro gero draugo. Laikydami konkrečius poelgius kilniais, teisiais, tragiškais ar kitokiais, galime suklysti, tačiau intuityviai mes akivaizdžiai suvokiame, kas yra „kilnumas“, „teisumas“, „tragizmas“. Vien įsivaizduodami poelgius ar įvykius, galime juose aiškiai išvelgti vertybes.

Vertybės, dėsto savo mintis Scheleris, pasireiškdamos mūsų empiriškos patirties objektuose, nuo jų nepriklauso. Vertybės yra objektyvios, viršjutiškos, viršlaikiškos. Bet tai nereiškia, kad vertybės egzistuoja nepriklausomai nuo žmogaus sąmonės, kaip kokios savarankiškos esybės. Nebūdamos daiktai ar jų savybės, vertybės nėra būtis įprastąja žodžio prasme. Pagal vieną svarbesnių Schelerio aksiologijos teiginių, būtis ir vertybės iš esmės yra skirtingi sąmonės intencionaliųjų aktų objektai, lygiai kaip iš esmės yra skirtingi ir šių objektų pažinimo ir vertinimo aktai. Pažinimo objektas yra būtis, natūralios prigimties daiktai. Vertinimo objektai neišvedami iš pažinimo objektų, vertinimo aktai – iš pažinimo aktų. Vertybių neįmanoma suprasti racionaliojo pažinimo keliu. „Jutiminiu suvokimu ir mąstymu apsiribojantis protas vertybių atžvilgiu būtų visiškai aklas“ (Scheler 1954: 63). Vertybės tik intuityviai suvokiamos ir apmąstomos, intuityviai išvelgiame pačią jų esmę.

Prieštaraudamas Kantui, Scheleris pabrėžia, kad objektų būtis nepriklauso nuo subjekto. Mūsų sąmonė vertybių nekuria, bet atskleidžia jas kaip objektyvius savo intencionaliųjų aktų objektus. Nors vertybių negalima atitraukti nuo žmogaus sąmonės, mes jas suvokiame kaip kažką daugiau, negu jų emociškas išgyvenimas. Vertybės aktyviai veikia mūsų sąmonę, nulemia jos aktų kryptį ir turinį. Grožimės arba garbiname todėl, kad „grožybė“, „šventybė“ yra objektyvūs sąmonės aktų objektai, ne atvirkščiai.

Schelerio vertybių teorija yra jo personalistinės etikos dalis, todėl glaudžiai siejasi su asmenybės samprata. Scheleris mano, kad žmogus, siekdamas vertybių, pasireiškia kaip asmenybė, o vertybės atsiskleidžia per sąmoningą asmenybės santykį su pasauliu. Laikydamasis Augustino ir Pascalio tradicijos, asmenybę jis traktuoja kaip žmogaus dvasinės veiklos, tiksliau, jo moralinių sprendimų visumą. Atmesdamas tomistinį teiginį apie asmenybės substancialumą, Scheleris aiškina, kad asmenybė yra neatskiriama nuo savo dvasinės veiklos aktų, kad jais pilnai pasireiškia, realizuojasi asmenybės esmė. Asmenybė nėra „individuali racionali substancija“, proto ir valios veiklos šaltinis, kaip teigia tomizmas, bet pati šitoji veikla. Vadinasi, mūsų asmenybė yra mūsų mintys, jausmai, norai, prisiminimai, mūsų meilė, susižavėjimas, neapykanta, viltis ir t. t. Šie dvasiniai aktai vienas nuo kito skiriasi, tačiau sudaro vienovę, nors ir neturi jokio substancialaus pagrindo. „Iš tikrųjų asmenybė egzistuoja ir pajaučia save vien tik kaip *veiksmus vykdanți* (*aktvollziehendes*) būtybę, ir jokia prasme ji nėra „už jų“ arba „virš jų“, arba kažkas, kas lyg pastovus momentas išliktų „virš“ jos veiksmų eigos ir proceso. (...) Atvirkščiai, *kiekviename* visiškai konkrečiame veiksmo slypi *visa asmenybė* ir kiekviename veiksmo bei dėl jo taip pat „įvairuoja“ visa asmenybė – tačiau jos būtis neišnyksta kokiame nors jos akte, ir ji pati „nepasikeičia“ kaip daiktas „laikui bėgant“ (Scheler 1954: 395–396).

Istoriškai žiūrint, šitokia aktualistinė asmenybės koncepcija nėra visiškai originali, Naujaisiais laikais panašias idėjas kėlė G. Leibnizas, J. Fichtė, W. Wundtas. Tačiau šiuolaikinėje katalikybės filosofijoje, kurioje vyravo tomizmas (ypač XX amžiaus pradžioje), Schelerio mintys apie asmenybę turėjo nemažą poveikį. Iš dalies galbūt dėl to, kad asmenybės koncepcijai Scheleris suteikė etinį aksiologinį pobūdį.

Tačiau vokiečių mąstytojui nepavyksta išvengti kai kurių aktualistinei asmenybės sampratai būdingų sunkumų ir prieštaravimų. Sakydamas, kad asmenybė neištirpsta savo atskiruose veiksmuose, kad ji nėra vien tokių veiksmų rinkinys arba seka, Scheleris negali paaiškinti kintančių asmenybės veiksmų pastovaus „likučio“ („*Beharrendes*“), jų vienybės, kitaip sakant, asmenybės tapatumo. Vienur jis rašo, kad nereikia „jokios *nuolatinės būties*, kuri šiame kitime (*Nacheinander*) išliktų, užtikrindama „individualios asmenybės tapatumą“. Tapatumą čia sudaro tikrai paties šito grynojo vartimo kitu (*Anderswerdens*) kokybinė kryptis“ (Scheler 1954: 296). Asmenybė, Schelerio

nuomone, yra belaikė, nors jos aktai laikiniai. Asmenybė –rašo jis kitur – yra „aktas-substancija“, „visų aktų vienybės substancija“ (Scheler 1954: 180–241), ir taip priartėja prie scholastinio požiūrio į asmenybę kaip substanciją. Kai kur pastoviuoju asmenybės „likučiu“ laiko atsakomybės ir atgailos (*die Reue*) jausmus, bet šios minties nuosekliau nepaaiškina. Atrodo, kad panašių ne-nuoseklumų jis ir nesistengė išvengti, ne kartą pabrėždamas, kad asmenybė negali būti jos pačios arba kitos asmenybės visai racionaliai paaiškinama. Asmenybė gali būti tik išgyvenama.

Nuosekliau Scheleris nušviečia savo teiginį, kad asmenybės dvasiniai aktai yra nukreipti į universaliąsias vertybes ir vertybių pobūdis išreiškia nepakartojamą individo savitumą. Vertybių siekimas yra pamatinis asmenybės egzistavimo būdas. Asmenybės vertybiniai aktai, aiškina Scheleris, yra visiškai „autonomiški“ – jie nepriklauso nei nuo psichinių asmenybės būsenų, nei nuo istorinių aplinkybių. Kaip asmenybės egzistavimo būdą juos apsprendžia pačios vertybės. Kita vertus, jie kyla iš spontaniškos žmogaus meilės ir neapykantos. Pagal Schelerio koncepciją, meilė yra visuotinė žmonių jėga, kurios dėka asmenybė peržengia savo individualų ribotumą ir gali artėti prie Dievo.

Idėja, kad meilė yra visokios dvasinės veiklos šaltinis nėra nauja. Įvairiais variantais ji sutinkama daugelio, ypač religinių autorių (J. Maritaine, E. Mouniero, P. Teilhard de Chardino) veikaluose. Schelerio požiūris išsiskiria nebent tuo, kad meilę jis apibūdina fenomenologiškai, kaip jėgą, kuri spontaniškai ir pirmapradiškai sąmonę nukreipia į neapibrėžtą „galimąją“ būtį, visokio pažinimo ir siekimų „galimąjį“ objektą.. Meilė ir neapykanta čia laikomos aprioriškais sąmonės formomis: „...meilės ir neapykantos apriorizmas yra netgi paskutinis bet kokio kito apriorizmo pamatas ir dėl to bendras tiek aprioriško būties pažinimo, tiek ir aprioriško valios siekimo pamatas“ (Scheler 1954: 85). Kad ką nors pažintume ar nuveiktume, pirmiausia turime susidomėti ir pamilti. Spontaniškuose meilės ir neapykantos proveržiuose atsiskleidžia ir sutviska nekintamo vertybių pasaulio fragmentai. Čia išskyla pirminiai, į vertybę orientuoti žmogaus siekiai. Nuo pirmapradės meilės stiprumo ir gilumo priklauso jo vertybinis akiratis, jo siekiamų vertybių plotis ir gylis. Meilė išplečia arba susiaurina vertybinę pasaulėjautą, būtį padaro egzistencialiaja būtimi. Giliai suvokiamos ir išgyvenamos vertybės tampa tolesnės žmogaus veiklos bei siekių stimulu ir forma.

Pagal Schelerio hierarchišką neformaliųjų („materialiųjų“) vertybių sistemą, žemiausios yra „malonumo“ ir „nemalonumo“ vertybės (empiriški „malonumai“ ir „nemalonumai“, kuriuos skirtingi asmenys nevienodai patiria, bet intuityviai suvokia kaip universalias ir nekintamas vertybes). Aukštesnės – „vitalinės vertybės“ („kilnumas“, „jaunatvė“, „sveikumas“, „gerovė“ ir kt.). Dar aukštesnės – „dvasinės vertybės“ („grožis“, „bjaurumas“, „teisumas“, bei „neteisumas“ ir kt.). Visų aukščiausios yra religinės vertybės („šventumas“ ir „nešventumas“). Visos vertybės galų gale esančios tik skirtingos „šventumo“ apraiškos.

Moralinės vertybės šioje sistemoje nėra specialiai išskirtos. Pagal Schelerį žmogus jas įvairiu matu realizuoja, siekdamas nemoralinių vertybių. Įvairiais gyvenimo atvejais, atsižvelgdamas į galimybes, žmogus pats intuityviai nustato, kurios vertybės aukštesnės, kurios žemesnės, kurių reikia labiau siekti, kurių mažiau. Moraliu laikomas toks elgesys, kai siekiama realizuoti vertybes, kurios individo pripažįstamos aukščiausiomis.

Tvirtindamas, kad moraliniai sprendimai nepriklausomi nuo konkrečių visuomeninių sąlygų, Scheleris pabrėžia, kad tie sprendimai yra visuomeniškai reikšmingi – prisideda arba neprisideda prie visuomenės moralinės būklės. Iš spontaniškos meilės, kuri yra pagrindinė asmenybės dvasinė jėga, kyla pirmapradis žmonių solidarumas ir savitarpio atsakomybė, vienijanti juos „asmenybių bendrijoje“. Asmenybė siekia vertybių konkrečiose gyvenimo situacijose, tačiau individualus jos vertybių akiratis gali būti platesnis už istoriškai konkrečių visuomenės vertybių sistemą. Orientuodamasis į universaliąsias vertybes, žmogus gali ignoruoti kai kurias istoriškai sąlygotas vertybes, pažeisti visuomenėje nusistovėjusią vertybių hierarchiją. Todėl „asmenybių bendrijos“ telkimas esąs galimas tik kaip atskirų asmenybių moralinis tobulėjimas.

Schelerio filosofinių pažiūrų plėtra neatsiejama nuo jo religinės pasaulėžiūros kaitos. Būdamas protestantas, jis pamažu artėjo prie katalikybės ir 1914 m. oficialiai į ją perėjo. Labai intensyviai dirbo, užsimojęs reformuoti katalikiškąją pasaulėžiūrą, pertvarkyti fenomenologijos pagrindą jos filosofiją. Tikėjo, kad būtent šis metodas iš visų moderniosios filosofijos tėkmių yra tinkamiausias krikščionybei. Iš tikrųjų jis ir paliko ryškų pėdsaką katalikiškojoje filosofijoje. „Didelis jo idėjų poveikis katalikybės filosofijai, įvairioms jos pakraipoms yra neginčijamas“ (Schindler 1968: VIII). Dabartinis

katalikiškosios teologijos atgimimas, ypač tarp tų autorių, kurie kvalifikuojami kaip egzistenciniai teologai, remiasi daugeliu Schelerio idėjų.

Svarbiausias katalikiškojo laikotarpio veikalas yra *Apie žmogaus amžinybę* (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921). Jame jis fenomenologiškai aprašinėja religinius reiškinius ir išgyvenimus kaip savo pobūdžiu ir kilme visiškai skirtingus nuo empiriškojo pasaulio reiškinių. Fenomenologinį metodą sieja su introspektyvistine augustiniskąja katalikybės tradicija, kurios laikėsi ir prieš pereidamas į katalikybę. Vienu iš idėjinių savo kūrybos šaltinių taip pat laikė B. Pascalio samprotavimus apie širdies logiką (*logique du coeur*), kurios nežino *proto logika* (*logique du raison*).

Iš augustinizmo pozicijų kritiškai vertino aristotelinę tomistinę scholastiką, nepriimdamas šios požiūrio, kad „daiktų esmės“, bendrieji ir būtinieji teiginiai bei kiti viršjutiminiai pažinimo objektai yra išvedami iš jutiminio (išorinio ir vidinio) suvokimo duomenų. Šiuo keliu einant, iš jutimiškai suvokiamų reiškinių spekulatyvaus mąstymo būdu išvedama Dievo idėja, formuluojami penki jo buvimo įrodymai. Schelerio požiūriu viršjutiminių objektų žinojimas negali būti spekulatyviai išvedamas iš jutiminės patirties duomenų, tie objektai gali būti tik tiesiogiai suvokiami, intuityviai „įžvelgti“, nepriklausomai nuo jutiminės patirties. Todėl, teigia Scheleris, gamtos objektų pažinimu grindžiamas mąstymas leidžia suvokti Dievą tik kaip galutinę pasaulio priežastį, bet neduoda galimybės jo suprasti kaip asmenybės. Savo katalikiškojo laikotarpio filosofinių požiūrių sistemškai neišdėstė, ne vieną religinės filosofijos klausimą traktavo tiesiog iš protestantizmo pozicijų. Maždaug nuo 1922 m. ėmė tolti nuo katalikybės, ja nusivylė, manydamas, kad katalikiškoji dogmatika neatsiejama nuo tomistinės metafizikos, todėl nesuderinama su augustinistiškąja interpretacija.

Vėliau Schelerio pažiūros evoliucionavo į antropologijos, gamtos filosofijos, panteizmo sritis. Šio laikotarpio jo darbai stipriai įtaigojo *antropologinį posūkį* Vakarų filosofijoje. Jis kūrė metafizinę sociologijos koncepciją, gindamas metafiziką nuo pozityvistinio empirizmo ir tomistinės scholastikos. Šios koncepcijos pagrindu kūrė vertybėmis grindžiamą „pažinimo sociologijos“ teoriją, siekė parodyti „realiųjų“ ir „idealiųjų“ pažinimo veiksmų santykį, apibrėžti mokslo ir metafizikos skirtingumą. Šios mintys išdėstytos veikale „Žinojimo formos ir visuomenė“ (*„Die Wissensformen und die Gesellschaft“*, 1926).

Paskutiniuoju savo veikalu Žmogaus padėtis kosmose (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) Scheleris toliau plėtojo antropologinę filosofiją, fenomenologinį metodą sistemingai taikydamas biologinio pasaulio, visuomenės, metafizikos problemoms, ruošėsi rašyti stambų antropologinei tematikai skirtą veikalą. 1928 m. buvo pakviestas užimti Filosofijos katedrą Frankfurte prie Maino, bet gegužės 19 d. staiga mirė nuo širdies smūgio. Po mirties buvo išleisti dar keli jo veikalai: *Filosofinė pasaulėžiūra* (*Philosophische Weltanschauung*, 1928), *Raštai iš palikimo* (*Schriften aus Nachlass*, 1933).

Juozas Girnius – teistinis egzistencialistas

Žmogiškoji didybė galima visais laikais

Juozas Girnius, „Idealas ir laikas“

Apžvelgdami XX-jo amžiaus lietuvių filosofijos panoramą, vienu tarp pirmųjų matome Juozo Girniaus vardą. Jis priklauso tai nepriklausomoje Lietuvoje išaugusiai inteligentų kartai, kurios gyvenimą karas ir okupacijos perlaužė į dvi dalis. Vienų laukė tremtinio dalia Vakaruose, kitų – skaudus ir dviprasmiškas prisitaikymas okupacijos sąlygomis, trečių – Sibiro lageriai. Girnių ištiko pirmųjų likimas. Okupacija dešimtmečiams atskyrė jį nuo Lietuvos, bet nepalaužė jo dvasios tvirtybės, nepakeitė esminio nusistatymo – skirti gyvenimą filosofijai ir lietuvybei. Tremtis neabejotinai pakoregavo jo apmąstymų ir raštų tematiką, bet nenuslopino paties svarbiausio – gebėjimo mąstyti giliai ir autentiškai, jausti atsakomybę už savo mintis ir žodžius. Kūrybiniai tokio mąstymo vaisiai pasižymi tuo, kad nebijo laiko, nepaiso nuotolių, politinių ribų ir užtvarų. Todėl Girniaus vardas ir mintys prasiskverbė pro geležinę uždangą ir pasiekė tautiečius Lietuvoje. Pasiekėdavo tai radijo bangomis, tai kaip vienas kitas slaptais keliais atkeliavęs jo knygų egzempliorius, jo redaguotų „Aidų“ numeris.

Jau daugiau dešimtmetis, kaip savo raštais ir mintimis Girnius grįžo tėvynėn. Reikia grįžti dar viena prasme – į jo, kaip mąstytojo kelio pradžią. Ta pradžia – filosofijos studijos Vytauto Didžiojo Universitete, kurių baigiamasis akordas buvo diplominis darbas apie Martyną Heideggerį.

Reikia pabrėžti, kad Girnius buvo pačia tikrąja prasme nepriklausomos Lietuvos inteligentijos atstovas. Tai yra atstovas tos lietuvių šviesuolių kartos, kuri nebuvo paveikta slaviškųjų – nei rusiškų, nei lenkiškų – įtakų, kurią nuo

mokyklos suolo ugdė lietuviškieji ir vakarietiškieji pradai. „Tai buvo toksai mūsų istorijos tarpsnis, kuris godžiai gėrė į save pokarinės vakarietiškos kultūros vertybes, nepaisydamas rytietiškujų ir net jas neigdamas. Anoji kultūrų sintezė, taip nuoširdžiai mums peršama S. Šalkauskio, Girniaus kartos žmonių nežavėjo“, – rašė Antanas Maceina Girniaus penkiasdešimtmečio proga (Maceina A. 1965: 440). Jeigu vyresniosios kartos inteligentai buvo rytietiškujų ir vakarietiškujų poveikių augintiniai, daug kas buvo mokęsi rusiškose mokyklose ir universitetuose, tai Girniaus karta brendė Vytauto Didžiojo ir Vakarų Europos universitetuose ir reiškė modernųjį, į vakarietišką kultūrą atsigręžusį lietuviškąjį mentalitetą. Tą mentalitetą jis reiškė filosofijoje, tapdamas vienu iš nedaugelio aukšto profesionalaus lygio kūrybingų lietuvių filosofų.

Gyvenimas ir darbai

Gimė Juozas Girnius 1915 m. gegužės 23 d. Sudeikiuose, Utenos apskrityje, ūkininko šeimoje. 1926 m. baigė gimtojo kaimo pradžios mokyklą. Dvejus metus privačiai pasirengęs, 1928 m. išlaikė egzaminus į Utenos gimnazijos V-ją klasę. Brandos atestatą gavo 1932 m. Tais pačiais metais septyniolikmetis jaunuolis įstojo į Vytauto Didžiojo Universiteto Teologijos-filosofijos fakultetą, kurį baigė 1936 m. Iš keturių Girnių šeimoje augusių vaikų trys išėjo aukštąjį mokslą.

Pasirinko filosofijos studijas. Vyraujanti filosofijos kryptis fakultete buvo tomizmas, tuo metu išgyvenęs kilimo tarpsnį, dėstomas daugelio šalių katalikiškosios filosofijos ir teologijos centruose. Pagrindiniai profesoriai buvo kūrybingi tradicinio (klasikinio) tomizmo atstovai Stasys Šalkauskis ir Pranas Kuraitis, tuo metu jau paskelbę stambesnius savo darbus, pelnę autoritetą ir pripažinimą. Studijos buvo sėkmingos, tačiau scholastiškai sistemiška tominė mintis Girniaus nepatraukė. Anksti išryškėjo jaunojo filosofo žingeidumas, interesų ir mąstysenos savarankiškumas. Ugdytas tomininių profesorių, jis nuėjo ne jų pramintu taku, bet rinkosi naują kryptį. Diplominiam darbui pasirinko M. Heideggerį, apie kurį ne iš profesorių sužinojo, bet pats aptiko. „Iš karto jis mane patraukė savo žvilgsnio „tamsumu“ /rūpestis, baimė etc./. Pasirodė visai savas, atitinkantis mano „pesimistinį“ nusiteikimą“ (iš laiško B. Kuzmickui, 1986.05.18). Pasirinkimas buvo sėkmingas ir, galima sakyti, lemtingas, žymiu mastu apsprendęs tolesnį Girniaus filosofinės minties pobūdį. Galėjimas laisvai pasirinkti darbo temą bylojo ir apie mokytojų liberalumą,

gebėjimą gerbti ir vertinti gabaus mokinio nuomonę. Tuo labiau, kad tuometinei tomistinei aplinkai ne tik Kaune, bet ir kitur, nebuvo būdinga palankiai atsiliepti į filosofines naujoves. Verta pastebėti, jog pasirinkta buvo praėjus mažiau kaip dešimčiai metų po Heideggerio pagrindinio veikalo *Būtis ir laikas* (1927 m.) pasirodymo, kada iškiliojo mąstytojo idėjos, nors buvo su entuziazmu priimamos jaunosios kartos filosofų jo tėvynėje, dar nebuvo taip plačiai žinomos kitur, kokios jos tapo netrukus. Tomizmas ir heidegeriškasis egzistencializmas tuo metu stovėjo atokiai vienas nuo kito. Egzistencialistinė tomizmo interpretacija prasidėjo, jaunos tomistų kartos pastangomis, bent dviem dešimtmečiais vėliau.

Apie autoriaus pasirengimą ir mokslinius gebėjimus liudija darbo, parašyto per, palyginti, trumpą laiką, turinys ir apimtis. Diplominis darbas – *Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai* buvo sėkmingai apgintas. Kadangi darbas buvo didesnės, negu įprasta apimties, viena jo dalis buvo priimta kaip diplominis, kita – kaip licenciatas darbas. Tai buvo ketvirtasis (po J. Keliuočio, Pr. Mantvydo ir K. Raičinskio) filosofijos licenciatas.

Licenciatas atvėrė Girniui galimybę 1936–1937 m. studijuoti Vakarų Europos universitetuose. Vienerius metus studijavo Louvaino universitete, žymiausiame tuometiniame tomistinės filosofijos centre, klausė garsių profesorų paskaitų. Tačiau tomizmas „nelipo“ prie jo ir čia, nors kaip tik Louvaine tuo metu buvo kuriami teoriniai vadinamojo antropologinio (t. y. egzistencialistinio) posūkio tomizme principai. Jaunam, vos dvidešimtmetį peržengusiam stažuotojui gal ir nebuvo paprasta susigaudyti dideliame mokslo centre. Ten jis išlaikė ir dar sustiprino savo egzistencialistinę nuostatą. Antrųjų metų vieną semestrą Freiburgo im Breisgau universitete klausė Heideggerio paskaitų, dalyvavo jo seminare. Atsisveikinant, į Heideggerio klausimą, ar pasinaudojo jo paskaitomis ir seminaru, Girnius atsakė: „neišsivežu atsakymų, bet suvokiau klausimų prasmę“ (iš laiško). Nepadarė jam didesnio įspūdžio ir studijos Sorbonoje ir College de France, nors ten klausė vieno įtakingiausių egzistencialistinio tomizmo atstovų Etienno Gilsono, katalikų filosofo modernisto Edouardo Le Roy paskaitų. Naudojosi galimybėmis plėsti akiratį, klausė religinio egzistencialisto Nikolajaus Berdiajevo, fiziko L. de Broglie ir kt. paskaitų.

Po studijų Vakaruose, 1939–1940 m. atliko karinę prievolę Lietuvos kariuomenėje, kuri netrukė jam rašyti straipsnius žurnalui *Židinys*

1941–1944 m. VDU Filosofijos fakultete vyr. asistento pareigose dėstė filosofijos disciplinas, skyrė specialų kursą egzistencializmui. Akademiniis darbas jam patiko ir sekėsi, buvo reiklus, bet studentų mėgiamas dėstytojas.

Tremtis ir įsikūrimo svečiose šalyse – pradžioje Vokietijoje, po to JAV – sunkumai nenuslopino Girniaus filosofinių interesų, nesutrikdė jo kaip mąstytojo brandos. Vokietijoje nepraleido progos lankytis Nikolajaus Hartmanno (V. Sezemano draugo) seminare, išklausti vieną kitą Karlo Jasperso paskaitą. Taigi tremtis jo neatitraukė ir nuo jau susiformavusios interesų srities – egzistencialinės problematikos. Nereikėtų, turbūt, manyti, jog tam turėjo reikšmės egzistencializmo populiarėjimas Vakarų šalyse, įskaitant Ameriką, pirmaisiais pokario metais. Egzistencializmo idėjos daug kur buvo užvaldžiusios ne tik universitetų auditorijas, bet ir literatūros žurnalų puslapius, kino ekranus. Girnius parašė straipsnių apie šią tėkmę, išlikdamas autentiško filosofinio mąstymo lygmenyje. Šį kartą jo mokslinio intereso objektas buvo kito vokiečių egzistencialisto, Karlo Jasperso, filosofija. Iš to intereso išaugo prancūzų kalba parašyta disertacija *Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencialinė metafizika (La liberte et l'être. La métaphysique existentielle de Karl Jaspers)*, už kurią 1951 m. Montrealio universitete Kanadoje buvo suteiktas filosofijos daktaro laipsnis (*magna cum laude*). Darbas santraukų pavidalu buvo išspausdintas žurnalo *Aidai* puslapiuose, o 1953 m. Bruklino išleistas atskira knyga lietuviškai. Dar reikia pastebėti, kad Girniaus filosofinių ir kultūrinių interesų sritis įvairi ir plati. Domėjosi beveik visomis filosofijos problemomis, nors ne apie viską spėjo parašyti.

Sėkmingai pradėtą akademinį darbą išeivijoje teko aukoti sunkiai ir labai dėkingai lietuviškajai veiklai. 1953–1969 m. Girnius redagavo *Lietuvių enciklopediją* 1965–1980 m. redagavo *Aidus*, kol infarktas „išleido į pensiją.“ „Kad pasirinkau proletaro sąlygas, mažai svarbu. Skaudžiau, kad visą tą laiką teko dirbti vienam už tris. Visa, kas parašyta, parašyta „laisvalaikiu“ – rašė jis laiške. Bet ir „laisvalaikis“ buvo kūrybingas ir produktyvus. Tą rodo veikalai *Tauta ir tautinė ištikimybė* (1961), *Žmogus be Dievo* (1964), *Idealas ir laikas* (1966), *Pranas Dovydaitis* (1975), dešimtys straipsnių ne tik filosofijos, bet taip pat kultūros, literatūros, dailės kritikos klausimais. Be to, visą tą laiką jis taip pat buvo aktyvus išeivijos lietuvių mokslinių ir visuomeninių organizacijų dalyvis, rūpinosi lietuvių kultūros reikalais. Visur išlaikė filosofinį požiūrį ir principingą nuostatą, vengė bet kokios propagandos, laikė ją filo-

sofijos tarša. Atidžiai sekė kultūrinį gyvenimą tėvynėje, ypač domėjosi, kas dedasi filosofijoje. Džiaugėsi, kaip kadaise Vaižgantas literatūros „deimančiais“, kiekviena rimtesne, originalia ar verstine filosofijos knyga. Nesipiktino per daug, kad ateistiniuose rašiniuose yra vadinamas „buržuaziniu ideologu“, nors pageidavo, kad, apie jį rašant, nebūtų daroma bent faktų klaidų. Lankėsi Lietuvoje, paskutinį kartą jau atkūrus nepriklausomybę, tik sveikata jau ėjo vis blogyn.

Teistinis egzistencialistas

Filosofinės Girniaus pažiūros plėtojosi, apibendrintai tariant, trijų pasaulėžiūrinių tėkmų ir trijų apsisprendimo nuostatų – egzistencializmo, katalikybės, lietuviškojo tautiškumo – sandūroje. Tai gana skirtingos ir savitos savo pobūdžiu nuostatos, bet mąstytojo asmenyje jos sudarė darnią ir gyvybingą visumą. Savo filosofiją Girnius apibūdino taip: „Brendau neotomistinės filosofijos atmosferoje, bet vėliau pasukau į egzistencializmą. Tad ir būtų galima tarti: teistinis egzistencialistas. Tik ne konfesinis, nes filosofiją laikau savitu mąstymu, nesusietu nei su teologija, nei su mokslais“ (iš laiško). Abu akademikai jo darbai yra skirti egzistencializmui, egzistencinė nuostata vyrauja ir stambiausiame jo darbe – Žmogus be Dievo. Girnius nematė būdų egzistencinę mąstyseną susieti su tomizmu, bet organiškai susiejo su pačia katalikiškąja pasaulėžiūra. Todėl jo katalikiškumas netelpa į konfesinius rėmus, yra gyvenimiškas, asmenybiškas ir drauge visuomeniškas, suaugęs su tautiškumu. Egzistencializmas jam taip pat ne vien abstrakti žmogaus būties sklaida, bet ir nelengvo kasdienio apsisprendimo patirtis. Tai apsisprendimas išeivijoje ilgiems metams atsidėti tautiniam kultūriniam ir ideologiniam darbui. Juoba, kad, apgynus Montrealyje daktaratą apie Jasperso filosofiją, Girniui, turbūt, nebūtų buvę sudėtinga daryti ten akademinę karjerą. Tad nesunku įžvelgti egzistencialinę jo lietuviškosios veiklos išeivijoje motyvaciją ir potekstę. Darbuose tautinės ideologijos klausimais dažnos „nerimo“, „pasirinkimo“, „atsakomybės“, „laisvės“ ir kitos kartinės egzistencialistinės filosofijos sąvokos. Jeigu religijos atžvilgiu Girnius apibūdina save kaip teistinį egzistencialistą, lietuviybės atžvilgiu galima būtų dar papildomai jį apibūdinti kaip „tautiškąjį egzistencialistą“. Tik šiuo atveju jis tikrąją prasme egzistencialistiškai išgyveno nerimą ir atsakomybę ne dėl savęs, bet dėl lietuviybės išlikimo išeivijoje, dėl tautos likimo tėvynėje.

Pasirinkęs diplominiam darbui temą *Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai*, jaunasis diplomantas iškėlė sau ištiesų nelengvą užduotį – braunantis pro neįprastos ir nelengvai suprantamos heidegeriškos kalbos terminus suprasti ir išigilinti į taip pat neįprastą problematiką bei minties logiką. Nelengviau buvo ir Heideggerio sąvokas perteikti lietuviškai. Šiuos sunkumus įveikdamas, Girnius prisidėjo prie lietuviškosios filosofinės terminijos plėtotės, dėjo pamatus lietuviškai egzistencialistinės pakraipos filosofinei terminijai.

Darbas savo apimtimi ir kokybe ne tik atitiko, bet, kaip jau minėta, ir aiškiai viršijo diplominiam darbui keliamus reikalavimus. Darbe analizuojamas ne tik pagrindinis 1927 m. išėjęs veikalas *Būtis ir laikas*, bet ir kiti trys iki 1929 m. pasirodę Heideggerio veikalai. Taigi aprėpiamas visas vokiečių mąstytojo ankstyvojo kūrybos laikotarpio minties masyvas. Naudojamasi palyginti gausia tuometine vokiška ir prancūziška kritine ir interpretacine literatūra, tarp kurios autorių matome tokias garsias pavardes kaip E. Levinas, G. Gurvitchus, E. Przywara, J. Wahlis, J. Maritainas. Taigi diplomantas buvo pakankamai susipažinęs, kaip Heideggerio idėjos buvo priimamos to meto Europos filosofinės visuomenės.

Sklaidydamas minėtus veikalus, Girnius dėsto Heideggerio filosofinius apmąstymus kaip gyvą ir vientisą minties judėjimą. Pirmojoje darbo dalyje atskleidžiama probleminė Heideggerio filosofijos sąranga. Išgilinęs su neabejotina analitine pagava į tiriamuosius tekstus, diplomantas lengvai orientuojasi jų problematikoje, nėra prie jos „prikaustytas“, išlaiko jų atžvilgiu distanciją, savo nuožiūra ją temiškai skaido, parodo, kaip ką supranta. Pirmiausiai nušviečia, kaip prie egzistencinės tematikos ėjo šios krypties pirm-takai, kokios mintys sieja Heideggerį su Kierkegaardu, Nietzsche, Bergsonu, Diltheyu, Simmeliu, Husserliu, Scheleriu. Toliau gilinaisi į filosofinę egzistencijos sąvokos prasmę, aptarinėja Heideggerio filosofiją ontologijos, gnoseologijos, hermeneutikos požiūriais išryškina, kaip pagrindinius, ontologinį ir hermeneutinį Heideggerio egzistencialinės filosofijos charakterį.

Darbas nėra referatyvus pobūdžio, kaip neretai atsitinka diplomantų darbuose, autorius nesitenkina analitiniu Heideggerio filosofijos problematikos išdėstymu. Tą matome skaitydami antrąją diplominio darbo dalį, skirtą kritiniam Heideggerio filosofijos apmąstymui ir vertinimui. Čia ryškėja paties Girniaus pozicija. Kritika kreipiama ne prieš vieną ar kitą teiginį, ištrauk-

tą iš visumos konteksto, kas taip pat neretai diplomantų darbuose, bet yra konceptualaus lygmens, pamatuota ir nuosekli. Autorius aiškiai parodo, ką ir kodėl Heideggerio filosofijoje vertina teigiamai, ir ką neigiamai. Teigiamai jis vertina heidegeriškąją „pasauly-buvimo“ koncepciją, kuria vokiečių mąstytojas siekė įveikti idealistinį gnoseologizmą ir pažinimą „grąžinti į gyvenimą.“ Pastarųjų dešimtmečių idealistinė filosofija kaip tik buvo linkusi užsisklęsti sąmonėje, atitraukti filosofinį mąstymą nuo tikrovės, ką Heideggeris griežtai atmetė. Tam Girnius visiškai pritaria. Bet jam nepriimtina, kad, absoliutindamas šį „pasauly-buvimą“, Heideggeris kartu absoliutina ir žmogiškąjį pažinimą. Kitaip pasakius, pažįstančioji egzistencija traktuojama kaip egzistencija apskritai, kas ir „yra pagrindinė Heideggerio egzistencialinio idealizmo klaida“. Diplomantui yra akivaizdus Heideggerio filosofijos vienpusiškumas – būtų vokiečių mąstytojas supranta vienprasmiai egzistenciškai, būtent, iš žmogiškosios egzistencijos pusės. Dėl to Heideggerio projektuojamoji metafizika nėra metafizika tikrąja prasme, o tik antropologinė metafizika.

Savo poziciją diplomantas atsiskleidžia plačiau, kada Heideggerio egzistencialinę filosofiją aptaria etiniu atžvilgiu. Etinė gyvenimo dimensija, egzistencialinės filosofijos rėmuose, teigiama darbe, yra prasmės, kaip gyvenimo ontologinio pagrindo klausimas. Prasmę gyvenimui teikia asmeniškasis apsisprendimas, kas reiškia iš dviejų ar daugiau galimybių pasirinkimą vienos. Heideggerio požiūriu, bet koks apsisprendimas visada yra apsisprendimas toje konkrečioje situacijoje, į kurią žmogus yra neatšaukiamai „numestas“ ir turi tariamai laisva valia prisiimti iš tos situacijos plaukiančius konkrečius uždavinius. Darbe parodoma, kad Heideggeris savąją egzistencinio apsisprendimo sampratą siekė teoriškos fatalizmo ir idealizmo sintezės. Bet giliausia gyvenimiška prasme, pažymi autorius, Heideggerio egzistencialinė etika yra fatalistinė. „Ką reiškia tremtinio apsisprendimas už jo ištrėmimą? Ar nėra tremtinio apsisprendimas už jam neišvengiamą privalomybę paprasta tikro, arba laisvo, apsisprendimo skaudi iliuzija, ar nėra gūdingai pesimistiška resignacija?“ klausia J. Girnius, tarsi egzistenciškai numatydamas netolimą savo ir dešimčių tūkstančių savo tautiečių likimą. Tokią etiškumo sampratą Girnius vertina kaip rezignuojantį fatalizmą. Panašiai vertinama ir heidegeriškojo apsisprendimo mirčiai laisvė.

Toliau jaunas diplomantas parodo, kaip, pagal Heideggerio logiką, iš ontologinio žmogaus autonomiškumo plaukia ir etinis jo autonomiškumas,

tai yra nepriklausymas nuo bet kokių idealių normų ar vertybių, išskyrus vien faktiškosios egzistencijos sąlygas. Pagal šitokią požiūrį prasmingas yra toks gyvenimas, kuris yra įaugęs į savo istorinį laiką ir jo keliamus uždavinius, nes nėra jokių, visiems laikams ir visokioms situacijoms privalomų dorovės principų. Individo gyvenimo tėkmės požiūriu egzistencinis apsisprendimas nėra kokių nors idealių vertybių siekis, bet paprastas egzistencijos pabaigos – mirties fakto priėmimas. Tai reiškia, daro diplomantas drąsiai, bet logišką išvadą, kad „Heideggerio egzistencialinė valia yra esmiškai amorališka“, yra esminio abejingumo dorinei vertybių tvarkai išraiška. Tai tokia etika, kurioje tėra fakto, tiksliau – būties, kategorija, bet nėra vertės kategorijos, tuo pačiu tai yra „etikos jos tikrąja prasme paneigimas“. „Heideggerio egzistencialinė etika negali atlikti pagrindinės etinės funkcijos – prasmingai nukreipti žmogaus gyvenimą“ – taria diplomantas savo griežtą vertinimą.

Diplominis darbas daug laimi tuo, kad kritinėje Heideggerio filosofijos sklaidoje išryškėja ir paties diplomanto idėjinė pozicija. Heideggerio filosofiją Girnius vertina kritiškai ne todėl, kad aptiktų joje kokių nenuoseklumų ar nepamatuotų teiginių, bet dėl to, kad mato ją vienpusiškai pasvirusią į antropologizmą. Aiškėja taip pat, kodėl Girniui toks pasvirimas nepriimtinas – jis pats tvirtai stovi, kaip ryškėja ne vienoje vietoje, katalikiškojo realizmo, tiksliau – tomistinėje pozicijoje. Oponuodamas Heideggerio teiginiams, diplomantas ne kartą pasitelkia iškiliojo tomisto Maritaino teiginius, o sunaikiai apibrėžiamoms egzistencialisto sąvokoms prieštato logiškai sąryšingas tomistines kategorijas. Diplominio darbo temos pasirinkimu pasukęs nuo tomizmo prie egzistencializmo, Girnius analizuoja ir kritikuoja Heideggerio egzistencialinę filosofiją vis tik iš tomistinių pozicijų. Tai matosi dar akivaizdžiau, kada Heideggeris kritikuojamas taip pat ir dėl to, kad būtų apriboja žmogiškąją būtimi, o šią suveda į pažinimą, būtent, į juslinį pažinimą, kad egzistencines žmogaus pasirinkimo galimybes apriboja vien konkrečiomis istorinėmis sąlygomis ir, galiausiai, mirtimi. Dėl šitokių ir kitų panašių dalykų Heideggerį kritikuoja ir kiti tomistai.

Jau šiame darbe katalikiškoje Girniaus pozicijoje išryškėjo tas aspektas, kuris leidžia vėlesnių jo darbų idėjinį kryptingumą įvardinti krikščioniškojo arba teistinio egzistencializmo terminu. Tai akivaizdu, kada diplominiame darbe Heideggeriui užduodamas esminis krikščioniškojo egzistencializmo požiūriu klausimas – niekas ar Dievas? Parodoma, jog heideggeriškojo

egzistencializmo atsakymas nedviprasmiškai aiškus. Žmogus yra imanenti-nė ir, kaip tokia, savyje uždara būtybė, neturinti savy savo būties pagrindo. Bet taip pat nieko nėra ir aukščiau už žmogų, tad jo būties ontologinis pa-grindas – niekas. Taigi Heideggerio egzistencialinė filosofija yra *žmogaus-be-Dievo* filosofijos variantas. Tokį egzistencializmą Girnius vertina neigiamai. Tačiau teigiamai jis vertina Heideggerio subtiliai išvystytą antropocentrizmą, atskleidžiant ir vidinį jo prieštaringumą. Tai netiesiogiai nurodo – pastebi darbo autorius – kad antropologijos paslaptis yra teologija, kas rodo, kad žmogaus būties paslaptis yra Dievas.

Girniaus kaip filosofo biografijoje diplominis darbas reikšmingas tuo, kad apibrėžė kūrybinius jo ateities interesus ir padėjo jiems tvirtus teorinius pamatus. Galima beveik užtikrintai teigti, jog diplominis darbas davė impulsą ir conceptualiai apibrėžė stambiausio jo veikalo *Žmogus be Dievo* sumany-mą. Bet prieš tai Girnius dar gilinosi ir rašė disertaciją apie kitą šiuolaikinio egzistencializmo korifėjų – Karlą Jaspersą.

Nors Jasperso, kaip ir Heideggerio filosofijos tematika ir minties reiškimo būdai buvo artimi Girniaus mąstysenai, tai nereiškė, kad sutapo su jo pažiūromis ir vertinimais. Apie tai yra aiškiai pasakęs jis pats. „Nesu iš tų, ku-rie egzistencinę filosofiją galėjo sutikti, kaip šviesą ateities keliui. Atvirkščiai, savo filosofinėmis pažiūromis esu svetimas egzistencinei filosofijai“ (Girnius 1953: 4). Patraukė jį pačios tos amžinosios problemos, „kuriose egzistenci-nė filosofija išskleidė naujus atžvilgius“, bet ne egzistencialistinė jų interpre-tacija. Girnius parodė, kad žvelgiant katalikiškuoju požiūriu, egzistencinius klausimus galima interpretuoti kitaip. Popiežius Pijus XII savo enciklikoje *Humani generis* 1950 m. perspėjo katalikus dėl egzistencializmo, kaip „klai-dingos nuomonės“, bet kartu nurodė, kad katalikai negali jos ignoruoti, o turi pažinti, nes kartais ir klaidinguose teiginiuose slepiasi tiesos grūdai. Girniaus darbas, skirtas Jasperso filosofijai, kaip tik atitinka popiežiaus raginimą.

Šiame darbe Girnius dar brandžiau atskleidžia jau diplominiame darbe pasireiškusius analitinius gebėjimus ir erudiciją. Jis nuosekliai sklaido pagrin-dinius vokiečių mąstytojo veikalus, kuriuose apmąstomi žinojimo ir tikėjimo, egzistencinės tiesos ir moralinio teisumo, egzistencijos ir transcendencijos, laisvės ir dievybės ir kiti žmogiškosios būties klausimai. Gerai perprasdamas Jasperso mintis, Girnius leidžiasi į sunkų dialogą su juo, polemizuoja kaip lygus su lygiu ir aiškiai parodo, iki kur eina kartu, o nuo kur jų keliai išsiskiria.

Nuomonių skirtumai dar kartą parodo, kad Girnius yra išėjęs gerą tomistinę mokyklą, taip pat ir tai, kokia prasme jis yra egzistencialistas ir kokia – teistas, tiksliau – katalikiškas mąstytojas.

Girniui yra visiškai priimtini daugelis Jasperso teiginių. Jam nekelia prieštaravimų samprotavimai apie loginio mąstymo „sudužimą“, kai jo priemonėmis norima aiškinti transcendenciją. Nekelia taip pat abejonių teiginiai, kad savo baigtinio mąstymo formomis mes galime tiesiog mąstyti tik atskirus objektus. Jeigu galėtume savo proto kategorijomis „Dievą sugauti“, jis nebūtų Dievas, nes įrodytas Dievas nebėra joks Dievas.

Tačiau Girniaus prieštaravimą iš karto iššaukia Jasperso išvada, kad pats Dievas, galutinėje sąskaitoje „lieka tik tikėjimo tiesa, o ne loginė tikrybė“ (Girnius 1953: 111). Jaspersas, Girniaus nuomone, leidžia per anksti mūsų mąstymui „sudužti“ iš baimės, kad transcendencija nebūtų mūsų mąstymo formomis supasaulinta, sudaiktinta, degraduota į stabą. Girnius puikiai supranta, kad, siekiant Dievą pažinti, būtina išvengti bet kokio jo sustabinimo ir supasaulinimo. Tačiau, pabrėžia jis, neišmintinga transcendencijos sustabinimo baimę išplėsti tiek, kad kiekviena transcendencijos pažinimo pastanga jau būtų palaikyta jos sustabinimu. Girnius atskleidžia priežastį, kodėl Jasperso mąstymas sudūžta: „stokoja jis tiksliai išdirbtos būties sąvokos, kuri galėtų vadovauti Transcendencijos ieškojimui“ (Girnius 1953: 111–112). Stinga būties sąvokos, todėl, kad iš anksto užima nominalistinę poziciją, pagal kurią būtis kaip tokia tėra tik žodis, o ne tikra sąvoka, išsakanti pačią Būtį. „Atsisakyti ontologijos (būties kaip tokios pažinimo) lygu tuo pačiu atsisakyti ir teologijos (Absoliutinės Būties pažinimo)“ (Girnius 1953: 112). Teizmo-panteizmo alternatyvą Jaspersas perkelia iš loginės į moralinę plotmę, transcendencijos klausimas jam kyla tik kaip moralinis klausimas. Tai reiškia, kad religinis santykis su Dievu pakeičiamas moraliniu santykiu tarp žmonių, su kuo Girnius negali sutikti.

Moralinė Jasperso filosofijos prasmė kelia Girniui ne mažiau poleminių minčių. Girniui yra visiškai suprantamas ir priimtinas požiūris, kad egzistencializmo filosofija yra morališkai angažuota ta prasme, jog nėra atitrūkusi nuo filosofuojančio asmens subjektyvumo. Bet jam taip pat akivaizdus ir tokio požiūrio reliatyvumas bei dviprasmiškumas. Vertindamas moralinio angažuotumo nuostatą, Girnius vėl atskleidžia savo katalikiškąją, kartu ir savo humanistinę poziciją. Paneigus mūsų proto gebėjimą pakilti iki absoliutinės

būties pažinimo – teigia jis – įsitikinimų teisingumas pakeičiamas subjektyviu nuoširdumu. Tokiu atveju kiekvienas yra morališkai teisus tiek, kiek yra ištikimas savo įsitikinimui. Tačiau to moraliniam teisumui nepakanka. „Nepakanka tik būti pačiam sau ištikimam, nes privalu drauge rūpintis, kad ištikimybė sau pačiam netaptų tarnyba blogiui“ (Girnius 1953: 31). O jaspersiška prasme subjektyviai teisus yra ir tas, kuris miršta už klaidingą idėją, nes jis herojiškai ištikimas savo sąžinei ir gali būti laikomas tiesos kankiniu. Girniui akivaizdu, kad vokiečių filosofas apmąsto vieną iš dramatiškiausių žmogaus būties pusių. Tragiška istorijos tiesa yra tokia, kad milijonai yra paaukoję savo gyvybes už klaidingas ar net pražūtingas idėjas. Tačiau tai neturėtų būti argumentas, teisinantis moralinį reliatyvizmą ir darantis neįmanomus vertinimo kriterijus. Knygoje parodomas Jasperso filosofijos vidinis prieštaravimas. Iš vienos pusės, egzistencinė filosofija yra moralinė filosofija, nes raginimas pakilti į autentiškos egzistencijos lygmenį yra giliąja prasme moralinis raginimas. Iš kitos pusės, laisvo tikėjimo, tai yra, tikėjimo be pagrindo nuostata, nepateikia jokios pozityvios etikos. (Vadovaujantis jaspersiška nuostata, turėtų būti subjektyviai išteisinti ir mūsų dienų siaubas – fanatikai žudikai savižudžiai, nes ir jie pasirinko mirtį iš įsitikinimo –B. K.).

Gyvendamas išeivijoje, Girnius vis labiau įsitraukė į praktinę ir idėjinę lietuviškąją veiklą, reikalavusią begalės laiko ir neatlėgstančio protinio darbo. Bet tai netrukdė jam toliau gilintis ir apmąstyti egzistencinius klausimus. Apmąstymai telkėsi prie visada jam esminiu buvusio ir gilų nerimą kėlusio tikėjimo ir netikėjimo, gyvenimo su Dievu ar be Dievo klausimų. Daugybė žmonių mūsų laikais yra asmeniškai išsprendę šį klausimą netikėjimo naudai arba atmetę kaip neturintį racionalios prasmės. Girnius buvo išsprendęs jį sau kaip tvirtai tikintis ir praktikuojantis katalikas, tačiau ne užsisklendęs savo tikėjime, bet norintis suprasti ir netikinčiuosius. Tikėjimas ar netikėjimas jam buvo ne vien konfesinės priklausomybės dalykai, paremti vienokiu ar kitokiu asmeniniu apsisprendimu, bet ir žmogiškosios egzistencijos galutinės prasmės klausimai, nuo kurių negali nusišalinti nei tikintieji, nei netikintieji. Tuo labiau, kad asmeninė tikėjimo tikrybė, jeigu suvokiama filosofiškai, anaip tol nėra laisva nuo apmąstymų, besiribojančių su abejonėmis ir netikrybe. Šitokių apmąstymų vaisius buvo veikalas *Žmogus be Dievo*, kuriame vienijasi katalikiškasis ir egzistencinis Girniaus pasaulėžiūros aspektai. Veikalas buvo užbaigtas 1957 m. ir apdovanotas *Aidų* žurnalo moksline premija, tačiau die-

nos šviesą išvydo tik 1964 m., kaip į laisvę fondo leidinys. Tai yra stambiausias ir, matyti, svarbiausias Girniaus veikalas, kuriame plačiausiai išsiskleidžia jo teistinis egzistencializmas.

Prataroje rašoma, kad knyga yra skiriama ateizmo filosofinei analizei. Jau antras šimtmetis, pastebi autorius, kaip tikėjimo ir netikėjimo klausimas aštriai kyla tiek filosofijoje, tiek gyvenime. Aštriai dėl to, kad ateizmas, neigiantis Dievo buvimą, didelėje pasaulio dalyje dabar tapo viešojo gyvenimo veiksmu, kai anksčiau Dievo buvimu nebuvo abejojama, o tik ginčijamasi dėl to, kaip jį suprasti. Tačiau F. Nietzsches paskelbta filosofinė „Dievo mirtis“ nėra vien to ar kito asmens tikėjimo ar netikėjimo dalykas, bet turi gilius ir toli einančius moralinius, kultūrinius, politinius padarinius. Ar „Dievo mirtis“ nepranašauja ir „žmogaus mirties?“, „Kaip išlaikyti žmogaus kokybę, nebetikint Dievu?“ Šis klausimas aidis iš visų tų ateistų, kurie rūpinasi nugalėti su „Dievo mirtimi“ iškilusį nihilizmą. Tuo atžvilgiu ateizmas yra rūpestis ir patiems ateistams” (Girnius 1964: 8).

Tikėjimo ir ateizmo santykį Girnius supranta kaip pagrindinę mūsų amžiaus dvasinę įtampą, kuriai jis pats, būdamas teistas, negali būti abejingas. Tačiau neabejingumas nereiškia teisuoliško smerkimo, tuo labiau priešiško, o tik norą suprasti ateizmą kaip dvasinę fenomeną. Nors teizmas ir ateizmas, autoriaus teigimu, yra nelygstama tiesos ir klaidos priešybė, tačiau netenka tokia pat priešybė laikyti pačių teistų ir ateistų. Ateizmas, kaip neigianti Dievo buvimą teorinė doktrina, jį domina tiek, kiek padeda aiškinti ateistinę žmogaus būties sampratą, suprasti patį „žmogų be Dievo.“ Todėl ir darbo tikslas yra ne „nugalėti“ ateizmą, bet nušviesti teizmo ir ateizmo skirtumus bei juos skiriančią prarają. „Žvelgiu į žmogų be Dievo, pagrindiniu uždaviniu laikydamas ne psichologinę ateizmo analizę, o filosofinę jo kritiką“ (Girnius 1964: 12). Bet priešybės ateizmui jokių būdu nereikia paversti priešybe „žmogui be Dievo.“

Problemos sklaidai autorius pasitelkia labai platų intelektualinį kontekstą. Pradedama nuo metafizinių žmogaus būties aspektų, nuo M. Schelerio klausimo, kodėl šiandien: „žmogus nebežino, kas jis yra, ir tačiau drauge žino, jog nebežino“ (Girnius 1964: 54). Klausimų radikalumas, kaip ir įprasta rimtoje filosofijoje, gerokai pranoksta vienareikšmių atsakymų galimybę. Atsakymai, paprastai, neperžengia vienokių ar kitokių nuorodų į šiuolaikinio pasaulio nedarną. Ta nedarna pasireiškia kaip dvasinių ir medžiaginių žmogaus bū-

klės matmenų tarpusavio atotrūkis, kada žmogus morališkai netobulėja kartu su technine pažanga, kada vietoje gamtos stichijų baimės jį stingdo savo paties baimė, kurią kelia technikoje ikūnijama jėga. Grėsminga ne technika kaip tokia – teigia autorius – bet technikos absoliutinimas, trikdantis vertybių skalę ir palaikantis utilitaristinį nihilizmą. Nihilizmas – tai žmogaus be Dievo apraiška.

Knygos branduolį sudaro dalys, skirtos idėjinių tėkmių, vedusių į Dievą neigiančią pasaulėžiūrą bei praradusio Dievą žmogaus filosofinių koncepcijų sklaidai. Kitiškai aptaria istorinius filosofinio ateizmo pavidalus – materializmą, pozityvizmą, marksizmą. Šiuose filosofiniuose pavidaluose slypi utilitarizmas ir nihilizmas, kurių išvados veda į ateizmą gyvenime. „Pozityvizmas – tai dar savęs neįsisąmoninęs nihilizmas. Nihilizmas – tai jau savo iliuzijas suvokęs pozityvizmas.“ (Girnius 1964: 75–76). Sklaidomos Nietzsche, Schopenhauerio, Heideggerio, Hartmano, Sartro, Camus ir kitų ateistinės pakraipos mąstytojų mintys. Tai orientuotos į žmogų – antropologinės-egzistencialistinės filosofijos teorijos. Pagaliau – daro Girnius gan radikalią išvadą – kaltės dėl ateizmo iškilimo ir išplitimo krikščionys turi ieškoti savo pačių neištikimybėje krikščionybei. Tai mūsų laiko žmonių drama, turinti žadinti visų bendrą atsakomybę už savo laiką.

Tautinė ištikimybė

Ne tik objektyvios išeivijos sąlygos, bet ir asmeninis apsisprendimas pakoregavo Girniaus gyvenimą taip, kad puikų savo akademinį pasirengimą jam teko aukoti lietuviškai veiklai. Egzistencialistinė filosofija nė kiek nepastūmėjo link reliatyvizmo jo požiūrio į tautinius dalykus. Greičiau, kaip tik priešingai – užaštrino ir sustiprino asmeninės atsakomybės dėl tautinių vertybių suvokimą, paskatino conceptualiai apmąstyti, ką reiškia istorijos ir likimo iššūkiai visai tautai ir jos nariui – individui – atsidūrusiam išeivijoje ar pasilikusiam pavergtoje tėvų žemėje. Jis atsiliepė į tuos iššūkius nenuilstama lietuviška veikla ir kūryba, kupina įsitikinimo, kad aukštieji principai tik tada pasiteisina, kada yra įgyvendinami kruopščiu nenuilstamu darbu. Toks įsitikinimas dvelkia iš kiekvieno puslapio lietuviškai tematikai skirtų veikalų *Tauta ir tautinė ištikimybė* (1961) ir *Idealas ir laikas* (1966).

Pirmajame veikale Girnius su egzistenciniu susirūpinimu ir tiesumu kečia klausimus: ne tik kaip, bet ir, visų pirma, kodėl būti lietuviu. Prie atsakymo jis eina teoriškai aptardamas bendruomenės, visuomenės, organizacijos, valstybės, tautos sampratas, išryškindamas morališkąją, žmoniškąją jų dimensijas. Vertina šias žmonių bendrijos formas jų reikšmės tautiškumui požiūriu. Bendruomenė – apibendrina autorius – yra svarbesnė už visuomenę ta prasme, kuria moralinis įsipareigojimas yra svarbesnis už teisinį susitarimą. Parodo, kad tautiškumo išlaikymui svarbiausias yra moralinis tautinių siekių turinys. Aptaria taip pat kultūrinius ir organizacinius to išlaikymo būdus išeivijoje, kur aplinka ir laikas daro nutautėjimą praktiškai neišvengiamą. Viena iš pagrindinių tautiškumo išlaikymo veiksmų yra tautinė sąmonė, – pabrėžia autorius – atskirame individe išsiskleidžianti patriotizmu, kuris suprantamas kaip aktyvus dvasinis ir moralinis nusiteikimas. Tautinė sąmonė yra daugiau, negu abejingas savosios tautybės žinojimas, patriotizmas tautinę sąmonę pripildo tautos meile. Patriotizmas tautą sulydo į moralinę bendruomenę – rašo Girnius. Bet mylima tik tai, kas savyje vertinga ir yra verta meilės. „Mylimos vertybės, ne faktai“ (Girnius 1961: 97). Bet vertybės atsiskleidžia ne abstrachiam pažinimui, o asmenybiškam pergyvenimui. „Šiuo atžvilgiu vertybių atskleidimas panašus į tikėjimą, o ne žinojimą“ (Girnius 1961: 98). Nes meilė nėra nei įrodoma, nei įsakoma. Taip pat neįmanoma įrodyti vertybių, vertybės reikia pačiam praregėti, pamilti ir įsipareigoti. Tačiau tai jau individualus dalykas. Nutautėjimas, Girniaus nuomone, yra nusikaltimas moraline prasme, bet toks nusikaltimas, kada nejaučiama kaltės.

Nors tauta yra aukščiau už valstybę ir visus kitus visuomeninius darinius, ji nėra aukščiau už žmogų – daro svarbią išvadą Girnius. Jis atsisako pripažinti tautinio kolektyvo viešpatavimą asmeniui. Tautinė ištikimybė yra žmogiškosios ištikimybės apraiška, bet nėra už šią aukštesnė. „Nieko žmogiška nėra aukščiau už tautą, išskyrus patį žmogų.“ „Žmogus yra aukščiau ir už tautą, nes jis vienas yra nelygstamos vertės savo dvasine asmenybe“ (Girnius 1961: 63). Tai labai šiuolaikiškai skambantys teiginiai, suformuluoti tuo metu, kada daug kam atrodė, kad individualųjį gyvenimą privalu pajungti ar net paaukoti tautos interesams.

Knyga *Idealas ir laikas*, skirta katalikiškos Ateitininkų organizacijos veiklai, išaugo iš praktinių ir idėinių lietuviškojo jaunimo uždavinių išeivijoje apmąstymo. Knygoje autorius nutolsta nuo įprasto akademiškai griežto sti-

liaus, bet kartu parodo gebėjimą apie esminius dalykus kalbėti aiškiai ir paprastai, vietomis publicistiškai, laisvo pasakojimo stiliumi. Idėjiniai knygos leitmotyvai – idealo ir tikrovės, katalikiškosios ir lietuviškosios atsakomybės jaunimo veikloje santykiai. Regėdamas politinius išeivių skirtingumus, autoriaus mano, kad padėti galėtų katalikiškoji vienybė, nes ji siekia giliau už politines ar kitokias vienybes ar skirtybes ir sieja tvirčiau, negu visa tai, dėl ko išsiskiriama. Katalikiškasis telkimas galėtų labai pasitarnauti tautiškumui vien tuo, kad padėtų išlaikyti lietuviškąsias išeivijos parapijas lietuviškomis. Į tautiškumą Girnius žiūri, primindamas savo buvusio mokytojo, ateitininkų ideologo S. Šalkauskio teiginius, ir pabrėžia, kad krikščioniškoji tautiškumo samprata yra toli nuo tautos absoliutinimo, ieško tiesos tarp šovinistinio nacionalizmo ir kosmopolistinio internacionalizmo. Nacionalizmo atmetimas anaipol nereiškia tautinių vertybių atmetimo, nes tautiškumas yra pripildytas to, kas sudaro aukštesnės kokybės žmoniškumą. „Ne pats mūsų lietuviškumas kuria žmogiškąją kokybę, o mūsų žmogiškoji kokybė teikia vertę ir lietuviškumui“ (Girnius 1966: 51), – rašo autorius.

Girniui būdinga idealistinę savo nuostatą teigti, atsižvelgiant į realią lietuviškumo išeivijoje būklę, nors tikrovei iki idealo nepasiekiamai toli. Natūralu, jog jaunajai lietuvių išeivių kartai, kuri yra gimusi ar bent nuo mažens užaugusi svečiuose kraštuose, jie yra savi gimtieji namai. Lietuva daugeliui jų jau yra svetimas, nematytas kraštas. Tačiau tai neturi reikšti nustojimo būti lietuviu – sako idealistinė Girniaus nuostata. Gimimas svetur ir Lietuvon negrįžimas dar nereiškia nebuvimo lietuviais, pabrėžia jis. Svarbu ne kur gimstama, o kuo gimstama, tauta iš esmės yra ne geografijos, bet istorijos sąvoka. „Ir Lietuva esmine prasme yra ne kraštas Baltijos pajūryje, o mes patys – visi lietuviai“ (Girnius 1966: 75). Tai ištis idealistinis, nostalgikai patriotiškoje išeivijos aplinkoje susidaręs požiūris, nepaisantis tautybės ir pilietybės ryšio ir todėl gerokai atitolęs nuo šiuolaikinės teorinės tautiškumo sampratos. Idealas visur išlikti lietuviu nepasiekia realybės, nes jaunas lietuvis, būdamas kitos šalies piliečiu, tampa ir jos tautos nariu. Bet blaiviai Girnius žiūri ir į vieną opiausių sovietmečio laikotarpio išeivijos lietuvių klausimų – bendrauti ar ne su pavergtoje tėvynėje gyvenančiais tautiečiais? Jis siūlo griežtai skirti santykius su sovietiniu okupantu nuo santykių su pavergta tauta. Reikia kiek galint labiau jausti tautiečių padėtį pavergtoje tėvynėje, žinoti kaip vykdomas tautos rusinimas, persekiojamas tikėjimas ir kartu džiaugtis tuo, kas ten pasiekama gero.

Antrojoje knygos dalyje kalbama apie kiekvieno moralinę priedermę rūpintis savo žmogiškąja gelme, kas tolygu žmogiškosios kokybės išlaikymui ir ugdymui, kaip esminiam ateitininkiškosios ideologijos principui. Nėra pavojaus būti per giliems, bet yra pavojus būti per sekliems, sako autorius. Čia vėl Girnius pasirodo kaip ištikimas savo Vytauto Didžiojo universiteto laikų mokytojų S. Šalkauskio, P. Dovydaičio ateitininkiškų idėjų tęsėjas, nors jas tęsti jam tenka kitokioje aplinkoje. Žmogiškoji kokybė, teigia jis, neįmanoma be inteligentiškumo ir žmogiško šviesumo, kaip atvirumo viskam, kas reikšminga žmogui kaip žmogui. Toks humanistiškas atvirumas sudaro žmogiškosios gelmės pagrindą. Atvirumas yra pasaulėžiūrinio pobūdžio, negalima būti šviesiu žmogumi nesuvokiant savo padėties ir paskirties pasaulyje, nejaučiant dėl to pasaulėžiūrinio rūpesčio. Tikras žmogiškas rūpestis yra susidaryti tokią pasaulėžiūrą, kuri savo tiesa teiktų šviesos gyvenimui. Abejingumas pasaulėžiūriniam rūpesčiui liudija abejingumą sau pačiam kaip žmogui. Pasaulėžiūra yra asmens apsisprendimo, auklėjimo ir auklėjimosi, ne mokslinio pagrindimo dalykas. Pasaulėžiūra integruoja mokslinį žinojimą, bet ne juo remiasi. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad, įvairiapusiškai apibūdindamas pasaulėžiūrą, Girnius nemato pagrindo jokiai tautinei pasaulėžiūrai. „Tauta nėra pasaulėžiūrinė bendruomenė, kadangi lygiai telkia visų pasaulėžiūrų žmones“ (Girnius 1966: 122).

Svarbu pastebėti, kad tautiškas Girniaus angažuotumas nenustelbia jo egzistencialistinės mąstysenos. Gyvenimo prasmingumą jis sieja su bendruomeniškumu, nes tik bendruomenėse gali išsiskleisti individualybė. Todėl kas turi visuomeninę vertę, tas turi ir išliekamą žmogišką prasmę. Bet kartu jis pabrėžia, kad prasmingam gyvenimui bendruomeniškumo nepakanka, jokios bendruomenės žmogus negali laikyti galutine savo gyvenimo prasme. Nors ir kaip žmogus bepriklaušytų nuo bendruomenės ir bebūtų jai atsidaavęs, savo esme jis visada lieka daugiau, negu tik bendruomenės narys. Kaip tikras egzistencialistas Girnius teigia, jog atsakymui į galutinį klausimą, prieš kurį žmogus stoja mirties vienumoje, nepakanka, kad buvo kovota už vienkies ar kitokius bendruomeninius idealus. Iš visų visuomeninių ryšių mirtis gražina žmogų į nelygstamą vienumą ir verčia kiekvieną klausti, kokia mano paties prasmė? (Girnius 1966: 125). Šis galutinis klausimas verčia suabejoti bet kokia kolektyvistine pasaulėžiūra, nes ji neatsako į klausimą, kokia žmogiškosios egzistencijos prasmė. Kolektyvui nesvarbu, kad jo nariai rūpintųsi

galutine savo gyvenimo prasme, greičiau priešingai. Dar daugiau, kiekviename kolektyvizme neišvengiamai slypi totalistinė tendencija individus nuasmeninti ir surikiuoti į vieną liniją.

Egzistencialistinės pakraipos mąstytojui, įtariai žiūrinčiam į bet koki kolektyvizmą, nėra būdinga angažuotis tautiniam visuomeniniam darbui. Nors kai kurių egzistencinių mąstytojų biografijos (J. P. Sartre, A. Camus) rodo, jog gali derintis viena ir kita, egzistencialistinė savimonė nebūtinai reiškia užsisklendimą savyje. Bet visuomeninio angažavimosi motyvas panašiais atvejais buvo, reikia manyti, ne įsipareigojimas kam nors, tuo labiau, ne koks nors visuomeninis įpareigojimas, bet individualiai suprastas gyvenimo įprasminimo siekis. Girniaus atveju tautiškasis angažavimasis kaip tik ir kyla iš individualaus idealistinio nusiteikimo. Pasaulėžiūrinis idealizmas jo asmenyje organiškai derinasi su individualia gyvenimo prasmės samprata, nors su ja nesusitapatinama.

Idealizmas Girniui yra ta versmė, kuri gaivina žmoguje entuziazmą, kas turi idealizmo, tas turi ir entuziazmo. Nors daug kam idealizmas tėra tik susidėvėjęs žodis, Girniui tai yra visų mūsų principų gyvoji versmė. Kiekvienas principas implikuoja idealizmą. „Idealizmas yra žmogaus nusiteikimas ir nusistatymas vadovautis savo gyvenime idealais, atitinkančiais žmogaus paskirtį“ (Girnius 1966: 211). Nors idealas kaip toks yra aukščiau tikrovės, idealą galima realizuoti, tik utopija nėra realizuojama. Tačiau idealo neįmanoma įkūnyti visiškai, nes tai, kas įkūnijama žmogiškojoje būtyje, niekada nėra atbaigiama. Bet tam tikras neišvengiamas idealo ir tikrovės neatitikimas nėra pagrindas idealams nuvertinti. Idealų paskirtis yra būti realizuojamais kaip visuomeninių reikmių, taip ir individualiojo gyvenimo įprasminimo plotmėje. Šiuo požiūriu idealo uždavinys yra nušviesti laisvam apsisprendimui kelią, atskleidžiant vertybes, įprasminančias žmogiškąją egzistenciją. „Šia prasme siekti idealų – tai rūpintis vertingai, o ne tuščiai gyventi“ (Girnius 1966: 213). Kalbėdamas toliau apie idealo ir tikrovės santykį, Girnius dėsto mintį, kad tikrovės keitimo požiūriu idealizmas yra ne mažiau, o daugiau už realizmą: „idealizmas yra kilnus realizmas.“ Idealizmas ne bėga nuo tikrovės, bet imasi tikrovės tamsumas nugalėti. Tikras idealizmas visada yra praktiškas idealizmas. Toks idealistinis nusistatymas įprasmina ir realizmą. Šia prasme „idealizmas yra realistiškesnis už tik-realizmą, kuris iš anksto bijo „prieš vėją pūsti“ (Girnius 1966: 215). Tikroji idealizmo priešybė yra moralinis materia-

lizmas, kuris dažnai dangstosi neutralesniu pragmatizmo vardu. Kur stokoja ma idealizmo, ten savaime įsiviešpatauja materializmas. Idealizmas nėra vien „išrinktųjų“ misija, bet visiems atviras, nors daugelyje jį užgožia materializmas. Idealai įgyvendinami kasdienybėje, o kasdienybė slenka laike. Tačiau laike nieko negalima iki galo laimėti, negalima ir idealų visiškai įgyvendinti. Vis tik prasmingame gyvenime idealas turi nušviesti kelią.

Girnius grįžo į tėvynę, nors dar ne viską, ką jis parašė, galima rasti knygynuose ir skaityklose, o spaudoje tėra pasirodęs tik vienas kitas straipsnis apie jį. Tačiau minties gilumas ir populiarumas niekada neina koja kojon. Kaip ir aukštosios vertybės nebūna kasdienos dalykas. Svarbu, kad buvo mąstoma ir rašoma esminiais klausimais. Tai, kas Girniaus apmąstyta ir parašyta, yra vienas aukščiausių XX-jo amžiaus asmenybiškai ir problemiška autentiškos lietuvių filosofinės minties pasiekimų, pakėlusių ir lietuviškąją tautinę bei katalikiškąją mąstyseną.

POSTMODERNYBĖS FILOSOFIJA

Postmodernizmas – vertinamai be vertybių?

*Iškyla klausimas: kam reikalingos šios vertybės,
jeigu jos kartu neduoda priemonių ir būdų,
kaip įgyvendinti jose glūdinčius tikslus.*

M. Heideggeris

Pradėdamas rašyti šia tema jaučiu, kad pats save statau į keblią padėtį, tarsi ketinčiau apie šiuolaikinius dalykus spręsti pagal senus mastelius, ieškoti to, kas nepadėta. Noras aiškintis, kaip vertybių problemos transformuojasi postmoderniuosiuose diskursuose, o gal ten jų iš viso nebelieka, nelabai dėkingas užmojis, lengvai galima prašauti pro šalį.

Dėl to, kad postmodernizmas yra šiuolaikinis kultūros reiškiny, vargu, ar gali kilti abejonių, tačiau, ar šiuolaikiška yra vertybių ir vertinimų problematika? Manau, ir taip, ir ne. Žmonės žino, kas yra teisingumas, kilnumas, draugiškumas, tačiau pasigenda šių vertybių poveikio, tarsi jos būtų tapusios bejėgėmis arba pasitraukusios iš mūsų gyvenimo, bent iš kai kurių sričių. Turbūt niekada nebuvo rodoma tiek, kaip dabar, dėmesio reitingams, standartams, apklausoms, tik kažin ar šios procedūros turi ką bendro su vertybėmis. Daugeliui žmonių būdingas vertybinis daltonizmas, o filosofams tai nežadina teorinio intereso.

Vertybės ir vertinimai

Vertybės ir vertinimai, kaip specifinė teorinio intereso sritis, filosofinių svarstymų lauke atsidūrė palyginus vėlai – XIX a. pab. Konceptualiąsias prielaidas tam padėjo I. Kantas, išskyręs būtinybės ir laisvės, esamybės ir priivalomybės sritis. Tas prielaidas plėtojo ir tikslino iškiliojo mąstytojo pasekėjai – Rudolfas Lotze, Hermannas Cohenas, Heinrichas Rickertas, parodę, kuo skiriasi žinojimas ir vertinimas, istorijos ir kultūros mokslų metodai nuo gamtos mokslų metodų. Susiformavo atskira filosofijos disciplina – filosofinė aksiologija. Prie to buvo einama ir ekonomikoje, kituose moksluose.

Istorinė refleksija iš karto parodė, kad žmogaus ryšių su tikrove įvairovėje, šalia pažintinio, išskiriant vertybinį santykį ir apibūdinant jo specifiką, nėra įžvelgiama kas nors iš esmės nauja, o tik sukuriamos naujos sąvokos, įvardijančios ir jungiančios dalykus, kurie kitokiais vardais buvo žinomi nuo seniausių laikų. Iš tiesų, per visą filosofijos istoriją, nuo pat Platono, įvairiais aspektais svarstomi klausimai, kurių turinys buvo įvardijamas gėrio, dorybės, tiesos, grožio, tikslo, teisingumo, tobulumo ir kitomis sąvokomis.

Tik XIX amžiaus pabaigoje vokiečių filosofas Rudolfas Lotze, taip pat Franzo Brentano pasekėjai austrai Alexius Meinongas ir Christianas Ehrenfelsas atkreipė dėmesį į tai, kad aukščiau išvardytas sąvokas, nepaisant jų objektų skirtingumo, sieja ir į vieną gretą stato bendras ypatumas – jos nusako ne tai, kas faktiškai yra, buvo ar bus, o tai, kas turėtų, privalėtų būti, kas yra tik siekiamybė, kas gerbtina ir brangintina. Šie dalykai ir įvardijami vertės, vertybės, vertingumo, vertinimo, vertybinės nuostatos sąvokomis. Vertybinė nuostata paprastai yra apibūdinama parodant jos skirtingumą nuo pažintinės nuostatos, pažintinių svarstymų ir sprendimų.

Originalias vertybių teorijas išplėtojo Maxas Scheleris, Nikolai Hartmannas. Ypatingą dėmesį vertybių problematikai skyrė krikščioniškosios (katalikiškosios) pakraipos filosofai – vokiečiai Dietrichas von Hildebrandas, prancūzai Louis Lavelleis, Rene Le Senne. Intensyviai plėtojamos atskirų sričių, ypač, etikos, estetikos vertybių teorijos, nedaug teatsiliko ir tokios sritys kaip antropologija, religijotyra, teisė, politika, ekonomika, logika.

Plėtojamos ir bendrosios vertybių teorijos, kalbama, apie tai, kas bendra visoms sritims, kokia vertybių vieta būties sąraangoje, koks ontologinis vertybių statusas. Įvairiais aspektais apibūdinamas vertybių santykis su faktiškąja tikrove, su žmonių poreikiais, praktiniais tikslais ir naudos siekiais. Skiriamos vertybės ir gėrybės, instrumentinės ir savaiminės, aukštesniosios ir žemesniosios vertybės, jų rūšys.

Vienose teorijose pabrėžiama vertybių ir vertinimų priklausomybė nuo individo kaip subjekto poreikių ir pomėgių, interesų ir tikslų, taigi, nuo subjektyvumo. Tokio požiūrio laikėsi vienas pirmųjų vertybių teorijos kūrėjų Ehrenfelsas, aiškindamas savąją vertybių sampratą, jis teigė, kad daikto vertybė yra jo geidžiamumas (*Begehrbarkeit*), geismo intensyvumas yra vertybės matas. Bet pažymėjo, kad vertybė nėra tai, kas vertinama kaip instrumentinė priemonė (*Wirkungswert*) siekiant laimės, nes instrumentinis vertingumas

yra įmanomas tik dėl santykio su tuo, kas yra savaiminė vertybė (*Eigenwert*). Vertingas daiktas nebūtinai sietinas su nauda. Mes trokštame, kad kas nors būtų ar ko nors nebūtų, bet nebūtinai tai laikome priemone siekiant laimės.

Kitose teorijose, neignoruojuant subjektyvumo, apie vertybes kalbama kaip apie ypatingą idealybės sferą, savotišką „dvasios karalystę“, kuri pakyla virš faktiškosios tikrovės, virš subjekto-objekto skirties, yra savaiminė ir visuotinai galiojanti. Skirtingai nuo priemonių paskirtį turinčių gėrybių, vertybės yra savitikslės, jų siekiama dėl jų pačių. Nepaisant to, akivaizdus grįžtamasis ryšys, nes vertybės patraukia, įkvepia, nukreipia, integruoja asmenybės dvasinį pasaulį. Iš vertinančiojo santykio plaukia privalomybės santykis, kuris, skaidosi ir konkretizuoja į pareigomis, priedermėmis, normomis. Kai kurie filosofai buvo įsitikinę, kad vertybių problematika nusipelno būti pakelta į pirmaeilių filosofinių svarstymų rangą, filosofija, turinti būti mokslas apie visuotinai galiojančias vertybes, kurios kyla iš žmogaus proto prigimties (Wundt 1922: 33).

Kad geriau suprastume vertybių problematikos ir postmoderniojo diskurso santykį, reikia dar skirti dėmesio kai kuriems bendresniems klausimams. Kaip jau minėta, vertybių filosofija, kaip atskira teorinė disciplina, formavosi vėlyvosios moderniosios filosofijos conceptualumo rėmuose, kurių pamatuose glūdi subjekto ir objekto perskyros, esinių tapatumo ir pažinumo, minčių adekvatumo daiktams principai ir iš jų plaukiančios prielaidos bei padariniai.

Kokią būties viziją – monistinę, dualistinę ar pliuralistinę – bėpaimtume, kokią pažinimo sampratą – racionalistinę ar empiristinę – besklaidytume, matysime, kad visos jos buvo kuriamos kaip logiškai rišlios teiginių ir argumentų sistemos, laikantis semantinio apibrėžtumo, minčių nuoseklumo ir loginio pagrįstumo reikalavimų. Pasaulis, kaip idealistiniu, taip ir materialistiniu požiūriu yra suprantamas kaip daugiariopa, tačiau rišli ir tvarkinga visuma, pavaldi objektyviems dėsniams, kuriuos galima pažinti ir aprašyti, kuriais galima remtis praktinėje veikloje, nes esama atitikimo tarp pasaulio tvarkos ir loginio mąstymo.

Užbėgant į priekį ir pasinaudojant postmodernistų terminu, galima teigti, kad aptartoji filosofinė pasaulio samprata buvo logocentriška. Platesnis šios sampratos principų siejimas su vertybių filosofijos formavimusi reikalau-

tų atskiro aptarimo, nors pakanka konstatuoti, jog kai kurie iš tų principų šios filosofijos kūrimuisi sudarė neabejotinai palankią teorinę terpę.

Pirmiausia, tai požiūris į pasaulio sandarą kaip į sąryšingą įvairovės visumą, kuriai būdingas kismas, kilimas nuo paprastesnių lygmenų prie tobulesnių, išryškinantis sandaros sluoksniškumą bei pakopiškumą, hierarchišką sluoksnių išsidėstymą. Tokią pasaulio tvarkos sampratą atitinka hierarchiška visuomenės autoritetų, valdžios mechanizmų struktūra. Tokioje sampratoje nesunku įžvelgti vertinimo aspektus, hierarchijoje visada išsiskiria žemesnieji ir aukštesnieji lygmenys, žemesnieji paprastai traktuojami kaip aukštesniųjų pamatas, nors esama ir kitokių aiškinimų – kai kuriuose būties modeliuose kaip tik aukštesnieji lygmenys yra žemesniųjų realumo garantas. Dekarto, Berkeley filosofijoje – Dievas pasaulio realumo ir pažinumo garantas.

Vertybių teorijai reikšmingas ir kitas moderniosios filosofijos principas, būtent tai, kad individas yra suprantamas kaip protu ir valia apdovanotas, sau tapatus, pasaulio atžvilgiu autonomiškas subjektas. Tai dekartiškasis subjektas, kurio savivokos atramos taškas yra individualus cogito, apsprendęs žmogaus sampratą Naujųjų laikų filosofijoje. Moderniojo pasaulio filosofijos pamatus, kaip žinoma, gerokai išklibino netradicinių mąstytojų idėjos, ne vienu atžvilgiu nauja linkme pakreipusios ir filosofijos raidą. Pirmiausia tai pasakytina apie tokius iracionalistinės pakraipos mąstytojus, kaip A. Schopenhaueris, F. Nietzsche, S. Kierkegaardas, kurie, be kitų dalykų, reikšmingi tuo, kad nustūmė nuo pjedestalo tradicinėje filosofijoje aukštintą protą ir išaukštino valią. Tarp netradicinių idėjų savitą vietą taip pat užima visiškai netradicinė L. Wittgensteino kalbinių žaidimų teorija, pagal kurią pasaulio pažinimą lemia ne patyrimas, o kalba, kalbos vartojimas yra tam tikras kalbos žaidimas, siejantis mūsų kalbą su pasauliu.

Tačiau šių mąstytojų kritiškumas daugelio tradicinės filosofijos autoritetų atžvilgiu nepažeidė aukščiau minėtų vertybių filosofijai reikšmingų principų, greičiau juos patvirtino, savais požiūriais interpretavo ir išplėtojo. Šiuo požiūriu ypač reikšmingas S. Kierkegaardas. G. Hegelio panlogistinei visuotinybės filosofijai, kurioje individas ištirpdomas absoliučiosios dvasios vystymosi schemose, jis kategoriškai priešpastatė ir sureikšmino konkretų individą, jo unikalią egzistencinę patirtį. Danų mąstytojo svarstymuose apie estetinį, etinį ir religinį pasirinkimus slypi teiginiai apie savimi besikliaujančią, savasties ieškančią individą ir kokybiškai skirtingus, nevienodai vertingus

žmogaus egzistencijos lygmenis. Atmesdamas Hegelio visuotinybės idėją, jis neigia ir išorinių veiksnių įtaką autentiškam pasirinkimui, atmetami ir bet kokie rinkimosi kriterijai, teigiant, kad autentiškas yra tik toks pasirinkimas, kuris visiškai individualus, rizikingas valios aktas. Individas gali pasikliauti vien savo tikėjimu.

Žmogaus būties vertybinio laipsniškumo netiesioginį pripažinimą galima įžvelgti ir Nietzsches pradėtame vertybių pervertinime, krikščioniškosios moralės kritikoje, antžmogio idėjoje. Trisdešimčia metų vėliau nei Nietzsche gyvenęs M. Scheleris rašo apie vertybes, kurios gryniosios išvalgos aktais suvokiamos kaip išsidėsčiusios ir tarpusavyje susijusios pagal tam tikrą hierarchišką tvarką, kurios kriterijus yra santykis su absoliučiuoju Dievo vertingumu. Nikolai Hartmannas, parodydamas realiojo pasaulio sandaros sluoksniškumą, nušviečia ir vertybių hierarchišką išsidėstymą, kurios viršūnėje – moralinis gėris.

Tačiau aukščiau išdėstyti dalykai nušviečia tik vieną aptariamo laikotarpio filosofinės kūrybos vyksmo pusę. Lygiagrečiai vyko ir platesnio bei gilesnio masto slinktis ne tik filosofijoje, bet ir kitose kultūros srityse, lemiamą naujų politinių, ekonominių, mokslinių bei technologinių veiksnių. Toje slinktyje kvestionuojami ir modifikuojami ne vienas tradicinėje filosofijoje nusistovėjęs ir, atrodo, nepajudinamas principas bei idealas. Daug ką keitė Nietzsche, K. Marso, S. Freudo teorijos ir vertinimai. Pasinaudojant Fredrico Jamesono mintimis, galima formuluoti klausimą: ar po šių mąstytojų buvo galimas savipakankamas autonomiškas individas ir gyvenimą įprasminantis vertybių horizontas, ypač etinių normų sistema? Nietzsche parodė, kad visi senieji etiniai draudimai persunkti agresyvumo; Freudas sąmoningo subjekto racionaliuose aiškinimuose įžvelgė jame tūnančias ir jį veikiančias jėgas; Marxas atskleidė, jog tai, kas anksčiau buvo laikoma etika, pasirodė esanti ideologija (Jameson 2002: 115).

Link postmodernizmo

Kultūros erdvėje skleidžiantis reiškinių, apibendrintai įvardijamų postmodernizmo terminu, įvairovei nuo pat pradžių buvo ir iki šiol tebėra neaišku, kas realiai įvardijama, nes postmodernizmo kūrėjai nemėgsta tikslių apibūdinimų ir apibrėžimų, veikiau pasako, kas jie nėra, ką neigia, negu, ko

siekia. Nesama aiškaus atsakymo ir į klausimą, ar postmodernizmas laikytinas tam tikra tikrojo klasikinio modernizmo tąsa, nors nėra labai aiški ir šio sąvoka, ar esminiu lūžiu tarp laikotarpių. Manant, jog turime šį atvejį, vėlgi sunku atsikratyti klausimo, ar pokyčiai nereiškia tik to, kad, kaip teigia F. Jamesonas, persigrupuoja tam tikras skaičius jau buvusių elementų (Jameson 2002: 33). Nesunku pastebėti, kad postmodernistais laikomų autorių tekstuose apstu tokių sąvokų kaip estetika, etika, menas, kritika, ideologija, pažanga ir pan., žyminčių iš klasikinės kultūros atėjusius reiškinius bei išsisais jų kategorijas, kurių turinyje vienaip ar kitaip slypi vertybiniai aspektai.

Galima prileisti, jog dabarties kultūroje tai jau tik žodžiai, prarandantys tradicinėje kultūroje turėtąją reikšmę kartu su tos kultūros kūrybinių galių išsisėmimu. Žodžiai funkcionuoja, atsiskyrę nuo savo turinio, panašiai kaip „...vertė atsiskiria nuo savo turinių ir funkcionuoja viena pati, kaip savo pačios forma“ (Baudrillard 2002:177). Taip galvoti verčia ir jau kuris laikas girdimi tvirtinimai apie filosofijos, meno, istorijos pabaigą, ideologijos galą, subjekto mirtį. Negirdėti tik skelbiant vertybių pabaigą, nors tai, galbūt, pasakoma, tariant mirties nuosprendžius minėtiems kultūros reiškiniams.

Įtikinamesnė kita nuomonė – minėtas sąvokas vartojame todėl, kad gyvuoja ir jomis išreiškiami kultūros turiniai, tai yra ir menas, ir filosofija, ir ideologija, tik keičiasi jų sampratos, paskirtis, funkcijos. Internetas atveria plačias galimybes visuomenei kultūrėti, nyksta skirtybės tarp skirtingų dalykų, tarp meno ir ekonomikos, ekonomikos ir politikos ir, kas ypač svarbu, tarp aukštosios ir žemosios kultūros. Vėlyvojo kapitalizmo vartotojiška visuomenė yra savaip demokratiška kultūros požiūriu, meno ir suvokėjo susitikimo vietos jau ne tik koncertų ir parodų salės, bet ir pramogų industrijos centrai, o meno kūryba jau nebe Dievo dovaną turinčiųjų balsas, bet terminų spaudžiamas projektų vykdymas, menas išsiskverbia į įvairias gyvenimo sritis, grožis virsta dekoratyvumu, atsipalaidavimo priemone, malonumo šaltiniu. Mokslinis žinojimas praranda savaiminį vertingumą bei savitiksliškumą, virsta informacija, ypatinga prekių rūšimi, kurią galima pirkti ir parduoti, gauti pelną, žinios nepretenduoja į tiesos statusą, jos reikalingos ekonominei, politinei galiai ugdyti. „Objektyvią tiesą turinti pakeisti hermeneutinė tiesa“ (Gellner 1993: 59).

Tai tik kai kurie su postmodernizmo poveikiais siejamos šiuolaikinės visuomenės kultūros bruožai, nesigilinant, ką šioje visuomenėje galėtume lai-

kyti priežastimis, o ką padariniais. Kaip bežiūrėtume, neabejotina yra tai, kad neatskirama šios kultūros savastis yra kelių garsių autorių filosofinė kūryba. Kiekvienas jų plėtoja ir dėsto savus požiūrius į tikrovę, įvardijamus neįprastais terminais: Jacques Derrida – dekonstrukcija, gramatologija, skirtis; Gilles Deleuze – simuliakrai, konceptai, skirtis; Jean Baudrillardas – simuliakrai; Michelis Foucault – archeologija bei genealogija, Jean-Francois Lyotardas – metanaratyvai ir pan.

Kaip galima spręsti iš šių terminų, mąstytojų tikrovės vizijos gan skirtingos ir savitos, vis dėlto jose galima aptikti pakankamai daug sąvokų, prieigų ir kitokių filosofinio mąstymo elementų, kurie leidžia šiuos autorius laikyti tos pačios tėkmės reiškėjais. Vienija tai, kad jų tekstuose reikšminga vieta tenka Kanto, Nietzsches, Kierkegaardo, Heideggerio ir kitų praeities mąstytojų palikimo interpretacijoms. Juos vienija ir tai, kas jiems nepriimtina, prieš ką nusistatę, nuo ko atsiriboja, nors ir skirtingai bei skirtingais savo filosofinės karjeros laikotarpiais.

Kalbant konkrečiau, visi jie atmeta autonomiško subjekto sąvoką, kilusią iš dekartiškojo *cogito*, subjekto – objekto perskyrą, reprezentacinį sąvokos ir daikto santykio pobūdį. Visi jie prieš tapatybes, centrus, hierarchijas, totalybes, „...prieš vienintelės, ypatingos, objektyvios, išorinės ar transcendentinės tiesos idėją.“ Jie reiškia nepasitikėjimą pretenduojančiomis į vienintelę tiesą teorijomis, istorijomis, spekuliatyviomis sistemomis, teologijomis ir kitokiais metapasakojimais, save laikančiais „paties pasaulio pasakojimais apie save“.

Bet būtų neteisinga galvoti, kad postmodernistai vien tik kritikuoja, atmeta, neigia. Jie taip pat ir numato, kuria, projektuoja, ieško būdų teigti ir konstruoti, tik jų pasaulėvaizdžio leksikoje vyrauja tokios sąvokos kaip pluralizmas, fragmentacija, reliatyvizmas, subjektyvumas, laisvė, skirtingų požiūrių lygiavertiškumas, kultūros formų ir pasaulio sampratų įvairovė. Tad vertybės lyg ir neturėtų išnykti, o subjekto mirties deklaravimas savaime dar nereiškia vertybių mirties pripažinimo. Juk vertybės nėra tiksliai apibrėžtis turinčios esatys, tai idėjos, kurių semantinis laukas apima, kaip dėsto spiritualistinės pakraipos prancūzų filosofas Louis Lavelle, sinonimiškas sąvokas, tokias kaip gėris, idealas, tikslas, tobulumas, norma, interesas, prasmė (Lavelle 1950: 19–23).

Metapasakojimai

Bene vienintelis autorius, kuris neprieštarauja būti vadinamas postmodernistu, netgi postmodernybės teoretiku yra Jeanas-Francois Lyotardas. Vertinimų ir vertybių tematikos jo svarstymuose bandysime ieškoti apžvelgdami jo pažiūras tik vienu, būtent, postmodernybės ir žinojimo santykio aiškinimo aspektu. Veikale *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant* (1979, vertimas į lietuvių k. 1993) Lyotardas postmodernaus būvio apibūdinimą pradeda konstatuodamas metapasakojimų („didžiųjų pasakojimų“) kaip mokslinį žinojimą ir socialinį teisingumą legitimuojančių diskursų susidėvėjimą, sutampantį su metafizinės filosofijos krize (Lyotard 1993; 6–7). Pasaulis, jo požiūriu, negali būti suprantamas kitaip, negu išgalvotų, nuolatos kuriamų ir perkuriamų pasakojimų kontekste. „Didieji pasakojimai“ – tai spekuliatyvūs diskursai, kurių branduolys yra į vienintelę tiesą pretenduojanti idėja, kaip savotiška tapatumo ašis, apie kurią koncentruojasi įvykiai, veikėjai ir jų kalbos ir kuri užtikrina pasakojimo vientisumą.

Pagal tai, kas rašoma šioje knygoje ir kituose tekstuose, galima spręsti, kad jų autoriaus nuomone, kiekviena visuomeninio gyvenimo sritis, ar tai būtų mokslas, ar politika, ar religija, turi savo spekuliatyvaus pobūdžio pasakojimus, legitimuojančius tas sritis plačioje būties akiračių perspektyvoje. Tų pasakojimų paskirtis – pagrįsti esamosios politinės valdžios viešpatavimą, įstatymus, moralės normas, socialines institucijas. Mokslinį diskursą legitimuojantis diskursas yra ne kas kita, kaip metafizinė filosofija, tradiciškai užimanti solidžią vietą universitetų programose.

Apibūdindamas šiuolaikinį žinojimą, Lyotardas teigia, jog dabar vyksta mokslo delegitimacija ir toliau aiškina, jog šitaip atsitinka nykstant mokslo sistemoje spekuliatyviajam diskursui. Tai mokslus išsilaisvina, nes spekuliatyvieji pasakojimai slopina mokslininko darbo atsakomybę: „...jie pasitenkina tuo, kad perteikia jau aprobuotus žinojimus studentams“ ir rengia ne tiek mokslininkus, kiek mokytojus.

Esminis išlaisvinimo aspektas yra klasikinės mokslų hierarchijos irimas. „Spekuliatyvi žinių hierarchija užleidžia vietą imanentiniam ir taip sakant „horizontaliam“ tyrinėjimų, kurių ribos nuolat kinta, tinklui.“ (Lyotard 1993: 97). Išlaisvinantis tokio vyksmo padarinys yra tai, kad tampa ginčytinos kla-

sikinės skirtingų mokslinių tyrimų ribos, dingsta ištisos disciplinos, jų vietoje įkuriamos naujos mokslo sritys.

Nepasitikėjimą spekuliatyviaisiais diskursais, aiškina Lyotardas, kelia ir tai, kad diskursas, bandantis legitimuoti mokslą, nėra mokslinis. Reikia pastebėti, jog tai ne nauja tiesa, ji žinoma nuo tada, kai iš graikų metafizikos pradėjo rutuliotis atskiri mokslai. Kita vertus, tas spekuliatyvus nemokslinis diskursas visada buvo ir žymiu mastu iki šiol tebėra reikšmingas mokslinio žinojimo savimonės elementas, kurio nykimas riboja mokslo savaiminio pagrįstumo galimybes. Tą pasako ir pats Lyotardas: „Mokslinis žinojimas negali žinoti (ir pasakyti), ar jis yra teisingas, nepasitelkdamas į pagalbą kito žinojimo...“. Bet lieka neaišku iš kur tas kitas „žinojimo teisingumo žinojimas“ galėtų ateiti, jeigu atmetamas jį „iš viršaus“ aprobeuojantis spekuliatyvumas, galbūt „iš apačios“, iš paprastos, su kasdienės praktinės veiklos tikslais susijusios kalbos?

Bet gal ir to jau nebereikia, nes postmoderniojoje kultūroje kognityvinis mokslinis diskursas pateikiamas kaip kalbinis žaidimas, tiesa, su specifinėmis taisyklėmis, sulyginamas su kitais žaidimais. Dar daugiau, pažintinės veiklos paskirtis jau ne ieškoti tiesos kaip specifinės vertybės, netgi ne naudos, bet galios. Lyotardas rašo, kad mokslas finansuojamas, mokslininkai „superkami“ ne tam, kad būtų sužinota tiesa, bet tam, kad padidėtų galia“ (Lyotard 1993: 114). Taigi, posūkis esminis, nes galia, kaip galime įsitikinti, prisimindami, ką rašė A. Schopenhaueris ir F. Nietzsche, yra valios siekis. Ne protas nukreipia valią, bet valia nurodinėja protui. Aiškėja ir žinojimo legitimacijos pagrindas – galia mokslą ir teisę legitimuoja, remdamasi jų efektyvumu.

Mūsų svarstomos temos požiūriu svarbu atkreipti dėmesį į plačią legitimavimo sąvokos reikšmių apimtį. Kokią sritį – mokslą, teisę, politiką bepaimtume, legitimavimas gali reikšti pripažinimą ir įteisinimą, kita vertus, ribojimą, atmetimą. Šios funkcijos įmanomos tik pripažįstant atitinkamus kriterijus, visuotinai galiojančias normas. Jeigu turime galvoje spekuliatyviuosius legitimuojančius pasakojimus, kurių ištakos siekia Platono ir Aristotelio filosofiją, tai juose slypintys kriterijai nesunkiai išvelgiami, kaip ir jų nustatymo vertinimo dimensijos. Tai sako, jog kartu su metapasakojimus apėmusia „erozija“, iš jų legitimuojamų veiklos sričių nyksta ir vertybiniai matmenys.

Dabar pamatiniu pasakojimu nebepasitikima, rašo Lyotardas. Dar daugiau: „Dauguma žmonių nebejaucia nostalgijos dėl prarasto pasakojimo“

(Lyotard 1993: 102). Tai jokiū būdu nereiškia, kad jie grimsta į barbarybę. Legitimavimo kaip tokio reikmė nekvestionuojama, klausimas tik toks: „Kas dar, išnykus metapasakojimams, gali legitimuoti?“ (Lyotard 1993: 108).

Legitimavimo funkcija dabar nusikelia į visada gyvuojančius „mažuosius pasakojimus“, kurie užtikrina pirminių kolektyvų (šeimų, kaimynystės) kasdienio gyvenimo vientisumą. Šiems pasakojimams nebūdingas valdžios palaikymo matmuo, bet jiems nebūdingas ir rėmimasis visuotinai galiojančiomis prielaidomis. Šiuose pasakojimuose vienovės ir skirtybės santykyje išlaisvinama skirtybė, juos apibūdina ne tai, kas visiems bendra, bet tai, kas juos išskiria ir atskiria. Jų kalbos įvairios, tad lieka neužtikrintas jų tarpusavio supratimas, be kurio neįmanomas skirtingų požiūrių dialogas.

Lyotardas kalbėjo apie etiką ir teisingumą, teigdamas, jog etika yra svarbiausias filosofijos uždavinys, tuo tarsi pakartodamas kai kurių tradicinės idealistinės filosofijos kūrėjų mintis. Tačiau kaip užtikrinti etikos pamatus vien tik „mažųjų pasakojimų“ kontekste, jeigu juose nesiremiam visuotiniais dėsniais? Nuo tokio klausimo neatleidžia ir sakymas, kad mąstymo beprielaidiskumas filosofinę kūrybą daro panašią į meno kūrybą.

Dekonstrukcija

Vienas originaliausių ir produktyviausių postmodernistinės mąstysenos kūrėjų buvo Jacques Derrida. Savo mintis jis dėsto dialogo su praeities mąstytojais būdu. Jis tęsia Nietzsches pradėtą, Bergsono, Heideggerio pratęstą ir išplėtotą proto kritiką ir metafizikos griovimą, kvestionuoja tradicinę tikrovės ir atspindžio santykio sampratą. Jo raštuose gausu temų, kurios yra ir kitų šios pakraipos filosofų svarstymų temos – subjekto mirtis, filosofijos pabaiga, žmonijos pabaiga. Filosofijos pabaiga suprantama kaip grįžimas prie ikisokratinės mąstymo patirties, o subjekto mirtis – analogiškai heidegeriškai „štai-būties“ tolygumui „būčiai-myriop“.

Savo filosofiniams ieškojimams įvardinti Derrida pasirinko dekonstrukcijos terminą, suprantamą kaip ko nors išardymą į dalis ir konstrukcijos praradimą apskritai (Baranova 2001: 33). Dekonstrukcija suprantama kaip „...visų reikšmių, kurių šaltinis yra logoso reikšmė, de-konstrukcija. O ypač tiesos reikšmės dekonstrukcija“ (Derrida 2006: 21). Nors šis terminas neišsemia šių mąstytojų dominančios tematikos įvairovės.

Kas yra dekonstrukcijos objektas? Bendrąja prasme – tai spekuliatyvu-sis racionalumas, metafizika, tapatybės, taigi taikiniai, į kuriuos ir kiti postmodernistai svaido kritikos strėles. Bet pagrindinis ir tiesioginis taikiny-s – raštija, ne kokia atskira jos šaka, bet visa vakarietiškoji raštijos kultūra, kaip filosofinė, taip ir literatūrinė. Šią kultūrą Derrida charakterizuoja kaip fonocentrišką-logocentrišką-etnocentrišką, jai plačiau apibūdinti įvedė sunkiasvorį onto-teleo-falo-fono-logocentrizmo terminą. Paminėję fonocentrizmo prielaidą, aiškina Derrida, yra balso ir reikšmės (ženklo) neatsiejamo ryšio teigimas, paremiamas logocentrizmo prielaida, kad visą būtį persmelkia logika (Logos), o iš to plaukia teiginiai apie universalius linijinius dėsningumus, kuriems pavaldūs visi daiktai ir įvykiai. Logocentrizmo pagrindu esą susiformavo tokie vakarietiškojo mentaliteto bruožai, kaip tikslingas aktyvizmas, išoriškumas, vyriškumo viršenybė, mąstymas binarinėmis – „teigiamma-neigiamma“, „juoda-balta“ – kategorijomis. Vakarų metafizika nuo Platono laikų tiesos šaltinį įžvelgianti Logose yra logocentrinė. Ne kitokia esanti ir krikščioniškoji tradicija, teigianti, kad pradžioje buvo „Žodis“. Derrida ketina revizuoti visą klasikinės filosofijos tradiciją, atskleisti jos kūrėjų motyvus. Dėstydamas tokius požiūrius Derrida neabejotinai kritiškai vertina ne tik klasikinės filosofijos tradiciją, bet ir vakarietišką kultūrą apskritai, nors tiesiogiai ir nevartoja vertinimo terminijos.

Derrida sukūrė mokslą, kurio paskirtis liberalizuoti raštiją, vaduoti ją iš spaudžiančių ir diskriminuojančių Logoso varžtų, siekiant, kad ji nebūtų loginio racionalumo viešpatavimo įtvirtinimo priemonė, pavadinęs tą mokslą gramatologija. Tokiame siekyje esą slypi ir pasaulio liberalizavimo užuomazgos. Kartu tai ir naujojo kultūros pasaulio konstravimo mokslas, tokio pasaulio, kuriame mąstymas būtų atskirtas nuo Logoso /logikos, nebeliktų logikos valdomo racionalumo viršenybės, būtų konstruojami kitokie – neloginiai racionalumo, kaip prasmų kūrimo ir reiškimo būdai. Idėjinių šaltinių savo požiūriui plėtoti Derrida randa Rousseau ir Levi-Strausso darbuose, kurie „rašto galią susieja su prievartos aktu.“ Turima galvoje rašto prievarta natūralios kalbos atžvilgiu, turinti esą daugiopas neigiamas pasekmes, kurios prisideda prie žmogaus pavergimo ir išnaudojimo, klastos ir melo žmonių santykiuose plitimui.

Rousseau, teigia Derrida, dar iki Hegelio atvirai pasmerkė universalią ženklų teoriją, dėl to, „kad ji esą suspendavusi balsą.“ Rousseau balsą

priešpriešina raštui kaip esatį nesačiai ir laisvę vergovei. Pateikiamos trumpos ištraukos iš Rousseau veikalo *Emilis*: „...reikia ne skaityti, reikia matyti.“ „Skaitymas – tai vaikystės ryškštė“. „Skaitantis vaikas nemąsto“ (Derrida 2006: 177). Proto raštui yra priešinamas prigimtinis širdies raštas.

Interpretuodamas Rousseau mintis, Derrida dėsto, kad fonetinis raštas, kaip logocentrinio mąstymo išraiška, neša politinį ir kalbinį blogį. Fonetinio rašto dekonstrukcijos užmojai pakeliami į politikos lygmenį, prilyginami proto tironijos bei kitokios „imperinės ideologijos“ dekonstrukcijai. Laisvos tautos kalba esanti šnekamoji kalba, norint atimti iš tautos kalbos ir savivaldos teisę, reikia suspenduoti kalbos šnekamumą (Derrida 2006: 223) – rašoma Gramatologijoje. Iš rašto kritikos tikslų Derrida kildina filosofinio mąstymo atsakomybės, taip pat ir visokio kalbėjimo etinės ir politinės atsakomybės klausimą. Pabrėžiama, kad šnekamosios kalbos žodžio ir rašyto žodžio atsakomybė yra skirtinga. Kalbantis žmogus yra tiesiogiai atsakingas už savo žodžius, bet daug sunkiau būti atsakingam kalbant iš teksto, kurio autorius nepasiekiamas. Šia proga reikia pastebėti, kad subjektas, jausdamas atsakomybę dėl ko nors, suvokia, kad tuo pačiu jis kažką privalo arba kažko neprivalo, o privalomybės santykis seka iš vertinimo santykio. Bet išsamesnė atsakomybės sąvokos sklaida, atrodo, nepatenka į gramatologijos autoriaus svarstymų akiratį. Tas pats pasakytina ir apie privalomybės bei vertinimo sąvokas.

Rašto kalbos, kaip ir logocentrizmo apskritai kritiką Derrida sieja su naujos kalbinės kultūros konstravimo tikslu, tačiau konstruktyvioji jo apmąstymų pusė kaip tik labai bendra ir neaiški. Kaip alternatyvi galimybė dekonstruojamai rašto kalbai minimas pirminis natūralusis raštas nupieštais vaizdais, piktografinis raštas, hieroglifų raštas (Derrida 2006: 366–368). Bet sklaidant toliau minėto veikalo puslapius, aiškėja, kad Derrida daro išlygas raidinio rašto atžvilgiu. „Raidinis raštas yra pats nebyliausias, nes jis tiesiogiai neišsako jokios kalbos. Tačiau kad ir būdamas svetimas balsui, jis yra jam ištikimiausias, jis jį geriausiai reprezentuoja“ (Derrida 2006: 385).

Dekonstrukcijos procedūras prancūzų filosofas vykdo tarsi savitiksle veiklą, nežinant prie ko galima prieiti, kas galėtų būti vietoje subjekto, tapatybės, tiesos? Dekonstrukcijos produktyvumas nėra neabejotinas, ką glaustai nusako J. Habermas: „Dėl vykdomos dekonstrukcijos nuolat didėja interpretacijų sąvartynas, kurį ji, siekdama atidengti pamatus, nori pašalinti (Habermas 2002: 207).

Konceptai

Gilles Deleuzeui, kaip ir Jacques Derrida, tinka retrospektyvus mąstytojo epitetas, savo mintis jis dėstė rašydamas apie Hume, Spinozą, Kantą, Leibnicą, Nietzsche, Bergsoną, juos interpretuodamas, su jais polemizuodamas, jų mintis pratęsdamas, kritikuodamas. Pirmumą teikė tiems, kurių teiginiais galėjo pasiremti kaip argumentais prieš klasikinę metafiziką, akcentuojant tokius jos elementus, kaip subjekto, tapatumo, tiesos sąvokos, reprezentacijos teorija.

Tradicinės filosofijos sistemos jam nepriimtinos labiausiai dėl to, kad yra suręstos pagal tapatumo principą, leidžiantį kalbėti apie atskirų daiktų ir individų tapatumus, esamybės ir sąvokos atitikimą, kas daro juos priklausomus nuo aukščiausiojo prado (Dievo, Absoliuto). Kaip priešpriešą klasikinei tapatumo sampratai ir kaip jos sklaidos būdą Deleuze plėtoja skirties ir kartotės tarpusavio sąveikų temą, išvelgdamas skirtis pačiuose tapatumuose, tarp tapatumų ir netapatumų. Išskirianti skirtybė, atskirybė laikoma ontologiškai pirmesne už vienybę, vienijančią bendrybę. Pasaulio tapsmo vyksme, aiškina prancūzų filosofas, nuo chaoso, kaip „neskirtybės“, judant prie kosmo, kaip tapatybių steigties, nuo neapibrėžties – prie žinojimo, skirtis tampa svarbiausiu veiksnium. Dėl skirties atsiranda tapatybė, uždedanti išankstines daiktus ir mintis apibrėžiančias schemas.

Tapatybės idėją atitinkančiam monistiniam pasaulio modeliui priešinamas pliuralistinis jo vaizdinys, o tapatybės mąstymą įkūnijančiam, tvarką puoselėjančiam žemdirbio tipui priešinamas nomadinio mąstymo nešėjos „klajojančios atskirybės“, anarchiškai išsklidusios išplėstai traktuojamoje erdvėje. Vietoje vienos totalios hierarchijos, plaukiančios iš pamatinės pasaulio tvarkos, prileidžiama įvairių, netgi viena kitai prieštaraujančių hierarchijų galimybė. Arūnas Sverdiolas interpretuodamas Deleuze kuriamą filosofiją, rašo: „Valdžia ir kitos galios nustato hierarchiją, reljefinę kliūčių erdvę, o Deleuze siekia sukurti visiškai plokščią, horizontalią mąstymo erdvę, išlaisvinti laisvą jėgų žaismą, griaušančią bet kokią centruotą tvarką“ (Sverdiolas 2006: 25). Gręžiantis prie vertybių klausimo, reikia pastebėti, jog, kartu su Deleuzeo propaguojamu pliuralizmu, su savas tvarkas steigiančiomis, nomadiškai mąstančiomis atskirybėmis ateina reliatyvizmas ir atimantis vertybėms pamatą nihilizmas. „Prancūziškajame“ nihilizmo modelyje nihilizmas iš esmės traktuojamas kaip pliuralizmas“ (Šerpytė 2007: 364)

Daiktų ir jų vaizdinių, laikomų pažinimo prasme tapačiais, išskyrimas, esybės ir sąvokos išskyrimas, drauge ieškant intelektualinių priemonių adekvačiai išreiškiančių gyvenimo jėgą ir įvairovę, išradinėjant daugiaspekčius daiktų vaizdinius ir prasmes – laikoma plačiai suprantamos filosofinės kūrybos paskirtimi. „Filosofija nėra komunikacija, kaip ji nėra nei stebėjimas, nei refleksija: ji yra kūryba, ir netgi revoliucinga savo prigimtimi, kadangi ji pastoviai kuria naujus konceptus“ (Делез 2004: 177). Filosofijos funkcija, kuri visada buvo ir tebėra aktuali – kurti koncertus, konceptualius personažus, kurie veikia konceptualiaame peizaže (Делез, Гваттари 1998: 11). Pagal šitokią požiūrį, filosofinio mąstymo prasmė yra ne žinojimo plėtimas, ne abstraktus būties reflektavimas, o kūryba, išradingumas, naujumas. Kūrybą įkvepia ne tiesos siekis, o reikšmingumo, išskirtinumo, įdomumo paieška. Tiesos kaip pažintinės vertybės turinys nueina į antrąjį planą. Filosofinis konceptas turi kalbėti apie įvykį, ne apie esmę, o įvykį „sugriebti“ gali tik menas, ne masinės informacijos priemonės (Делез 2004: 41, 207).

Konceptai nėra universalių idėjų atšvaitai, konceptai niekada nėra duoti, juos reikia išrasti, sukurti ir šioje srityje slypi tiek kūrybos ir išradingumo, kiek moksle ir mene. Naujas konceptas – tai naujas mąstymo stilius, naujas matymo ir klausymo būdas (Делез 2004: 212). Tikras filosofas yra kūrėjas, jis nenaudoja jau randamas, kitų sukurtas sąvokas, bet kuria savas sąvokas-konceptus, tuo filosofinė kūryba yra gimininga meno kūrybai. „Kaip tikram postmodernistui Deleuze'ui įdomumas filosofijoje yra reikšmingesnis už nuobodžią tiesą“ (Jekentaitė 2008: 218). Konceptas, aiškina šios teorijos autorius, yra tai kas trukdo minčiai tapti paprasta nuomone, pranešimu, svarstymu, plepėjimu. „Bet kuris konceptas neišvengiamai yra paradoksalus“ (Делез 2004: 178). Konceptuose glūdi laisvės jėgos perteklius, kritinės, politinės jėgos, tačiau tai neturi nieko bendro su ideologija.

Išdėstyteji samprotavimai veda prie požiūrio, kad konceptų kūryboje nesama vertybinio matmens, nes tik sistemos galioje atskirti gėrį nuo blogio, nauja nuo seno, gyva nuo mirusio. Niekas neturi galios kalbėti universalių vertybių vardu (Делез 2004: 118) Nėra jokio absoliutaus gėrio, viskas priklauso nuo panaudojimo, nuo sistemiško pritaikymo. Kitaip pasakius, gėris ir blogis neturi pastovios reikšmės, tai tik vertinančiojo asmens gyvenimo būdo išraiškos (Rubene 2001: 256). Tad ir filosofams dera sakyti – jokių teisingų idėjų, o tik idėjos. Nes teisingos idėjos – tai visada idėjos, atitinkančios

viešpataujančias reikšmes arba priimtus lozungus. Savo požiūrį į vertybes Deleuze dėsto interpretuodamas Nietzsche vertybių perkainojimo idėją. Jo požiūriu Nietzsche vertybių atsiradimą siejo su tų, „kurie teisio ir vertina“ būties formas, viskam suteikiančias atitinkamą reikšmę, o reikšmė yra jėgos funkcija. Pabaigai tinka latvių filosofinės Maros Rubenes apibendrinantis teiginys: „Deleuze'ui kelia simpatiją Nietzsche pasiūlymas pakeisti tiesos troškimą meniniu troškimu, kuris būtų artimesnis paties gyvenimo teigimui“ (Rubene 2001: 257).

Kaip galima spręsti pagal tai, kas aukščiau išdėstyta, postmodernistinės mąstysenos akiratyje vertybių nematyti, jos neišskiriamos kaip atskiras teorijos objektas, nepasirodo ir kaip tapatumų, hierarchijų, centrų dekonstrukciją lydintis epifenomenas. Vertybės ir tapatybės santykis yra atskiro platesnio aptarimo verta tema. Tačiau pakanka konstatuoti, kad vertybė ir tapatybė yra tarpusavyje „persidengiančios“ sąvokos. Žvelgiant į tapatybes kaip į struktūruotus darinius, nesvarbu, ar tai būtų individai, ar grupės, bendruomenės ar institucijos, jose galima išskirti tam tikrą vertybinį lygmenį. Tautų, kultūrų, civilizacijų tapatybės skiriasi vienos nuo kitų, be kitų dalykų, savo idėjiniais pamatais ir vertybiniais akcentais, iš jų plaukiančiais kriterijais ir normomis. Propaguojant ir kartu konstatuojant tapatybių suirimą, „nusitrina“ ir vertybės, kartu – privalomybės ir atsakomybės. Vertybės yra tai, kuo tikima ir pasitikima, blankstant vertybėms, nyksta ir šie žmogaus dvasios fenomenai.

Tiesa, postmodernistų tekstuose rašoma apie etiką, meną, politiką, teisingumą, tai yra dvasinės veiklos sritis, kurių kiekvienos savitumą apibūdina ir atitinkamas vertybinis turinys. Tačiau tas turinys neparodomas, neišskleidžiamas, o vertinimai yra sakomi atvirai, nesunkiai atpažįstami, bet yra, neskaitant retų atvejų, ne teigiančio, bet neigiančio, ardančio pobūdžio. Vardan ko taip daroma, sklaidant prieinamus postmodernistų veikalus, šio straipsnio autoriui nepavyko išsiaiškinti. Gal todėl, kad postmodernizmas tėra paskendęs savyje subjektyvumas, dar daugiau, kaip sakoma žinomoje E. Gellnerio knygoje, „tam tikra subjektyvumo isterija“ (Gellner: 1993:50).

Gyvename vartotojiškoje visuomenėje, kurioje aukščiausias vietas reitingų lentelėse užima verslumas, konkurencingumas, efektyvumas, praktiškumas, informacija, reklama, pelnas, taigi, už viso to stovi pinigai. Visa tai yra dalykai, kurie tradiciniu, įskaitant modernųjų, požiūriu priskirtini ne tikslų, o tik priemonių, taigi, ne vertybių, o gėrybių rangui. Tai, kas buvo laikoma

vertybėmis, matuojama tik pagal finansinę, komercinę vertę. Tai keičia ir mažųjų pasakojimų bei pasakotojų pobūdį. Jų gretas sparčiai papildo vien pagal konkurencijos logiką veikiantys, galios siekiantys subjektai, kuriems galioja tik jų pačių nusistatomos normos ir reitingų kriterijai. Tai silpnina ir šiaip jau menką mažųjų pasakojimų tarpusavio susikalbėjimo ir supratimo gebėjimą, o toks gebėjimas yra visuomeninės darnos pamatas. Į klausimą, ar visuomenės fragmentacija ir vertybinis reliatyvizmas iš tiesų neša žmonėms išsilaisvinimą, sunku duoti teigiamą atsakymą, prisimenant, kuo buvo virtę išgarsintieji „išlaisvinimai“ praeitame amžiuje. Tradicinės tapatybės ir hierarchijos ne tik riboja ir varžo, bet taip pat ir saugo individą, ypač psichologine, dvasine prasme, daro jį atsparesnį atsitiktinumų diktatui. Šiuo požiūriu labai prasmingai skamba Algirdo Greimo mintis: „Mes nežinome, kas yra gera ir bloga, bet žinome, kad negalime palikti žmogų, neįrašydami jo į tam tikrą simbolinę kultūrinę sistemą“ (Greimas 1993: 76). Artimas nihilizmui postmodernistinis reliatyvizmas kaip tik palieka žmogų be kriterijų ir orientyrų. O šiuolaikinės globaliosios grėsmės, tokios kaip klimato kaita, ekonominė krizė, terorizmas, vis aiškiau parodo, kokios gyvybiškai svarbios dabar yra visuotinės bendražmogiškos vertybės ir kriterijai.

Jacqueso Lacano struktūrinė psichoanalizė: individo tapatumas

Įvadas

Sigmundo Freudo psichoanalitinė teorija, skandalingai įsiveržusi į XX a. pradžios europinės kultūros kontekstą, kaip žinoma, pakeitė bei pakoregavo daug nusistovėjusių požiūrių į žmogų, moralę, kūrybą, kultūrą, religiją. Naujai nušvietusi kai kuriuos esminius žmogaus savivokos aspektus, ši teorija buvo atvira tolesnei plėtrai, iš karto įgijo daug pasekėjų ir šalininkų, nors neturėjo ir oponentų. Freudą pasekėjų ir mokinių darbuose plėtojami ne tik populiarino pirmtako idėjas, bet ir kūrybiškai skleidėsi, tai vyksta iki šiol, labai plačiu diapazonu, kuriame išsiskiria kairiosios ir dešinėsios – nuo marksistinių iki krikščioniškųjų – interpretacijos, akcentuojančios ir plėtojančios skirtingus psichoanalizės teorijos konceptus.

Jeigu teorijos kūrėjas S. Freudas pabrėžė determinuojantį instinktyviųjų impulsų poveikį žmogaus elgesiui ir tapatumo savivokai, palikdamas nedaug vietos laisvai individo saviraiškai, tai C. G. Jungas žmogaus tapatumo pobū-

dį siejo su gentinių, rasinių ir kitokių kolektyvinių sąmoninių archetipų poveikiu, o A. Adleris individo tapatumo struktūroje pabrėžė savivertės, saviraiškos ir pripažinimo siekį. Amerikiečių humanistinės psichoanalizės (neofroidizmo) kūrėjai – E. Frommas, K. Horney, H. S. Sullivanas svarbiausiu veiksniu asmenybės tapatumo savivokos raidoje laikė gebėjimą laisvai rinktis, savarankiškai nusistatyti vertybinę orientaciją.

Būtina pažymėti ir tai, kad psichoanalitinė Freudio teorija iš karto atsidūrė sudėtingų sąveikų su tuometinės filosofijos kryptimis lauke, daugiausia tomis, kurių dėmesio centre yra žmogaus būties problematika. Pirmiausia paminėtina filosofinės antropologijos kryptis. Kūrybingiausi jos atstovai, tokie kaip M. Scheleris, A. Gehlenas savo laiku pastebėjo daugiau skirtumų, negu bendrumų tarp savo ir Freudio bei jo pasekėjų koncepcijų, bet tolesnėje abiejų krypčių evoliucijoje išryškėjo daugiau panašumų ir abipusiškai praturtinančių sąsajų.

Šiuolaikinę humanitarinę kultūrą pastebimai praturtino Freudio bei iškilnesnių jo pasekėjų teorijų interpretacijos egzistencializmo, fenomenologijos, hermeneutikos, lingvistinės filosofijos teorinių ir metodologinių principų požiūriais. Tai papildė priešingos krypties vyksmas – minėtų teorijų kūrėjai savo pačių koncepcijose išvėlgia nemažai panašumų ir analogijų su kai kuriais pamatinėmis psichoanalitinės teorijos sąvokomis.

Abipusės sąveikos bei poveikiai sudaro dėkingą galimybę froidizmo ir kitų dabartinės filosofijos teorijų lyginamiesiems tyrimams, kuriuose svarstymų ir interpretacijų objektais tampa „sąmonės“, „pasąmonės“, „nesąmoninumo“, „intencionalumo“, „egzistencijos“, „supratimo“, „prasmės“, „kultūros“ ir daug kitų sąvokų. Visa tai daug duoda tolesnei psichoanalizės idėjų plėtrai, kurią žymi tiek poleminės konfrontacijos, tiek ir persipinama su kitų filosofijos teorijų teiginiais. Ypač produktyvi psichoanalizės ir struktūralizmo idėjų sąveika, jos pagrindu susikūrė *struktūrinės psichoanalizės* variantas, kurio iškiliausias atstovas – prancūzų psichoanalitikas Jacques Lacanas (1901–1981). Jis pateikė S. Freudio teorijos interpretaciją, kurios savitumą apsprendžia C. Levi-Strausso struktūralistinės (lingvistinės, antropologinės) metodologijos principų taikymas. Tapusio iškiliausiu Paryžiaus froidizmo mokyklos teoretiku ir praktiku, vadinamo „prancūziškuoju Freudu“, Lacano idėjos buvo labai populiarios pokario Prancūzijoje. Didelį pasiskimą turėjo daug metų

vykęs jo vadovaujamas savaitinis seminaras, kurį lankė net tokie filosofai, kaip P. Ricoeur, M. Merleau-Ponty, L. Althusser ir kiti.

Lacano mokslinių interesų sritis labai plati – jis psichoanalitikas praktikas ir teoretikas, pacientų dvasinių būsenų analizę siejęs su conceptualia refleksija kartu gvildenant ir metodologines psichoanalizės problemas. Tai darydamas jis vadovavosi nuostata „atgal prie Freud“, stengėsi nenutolti nuo jo tekstų, daug kur jais remiasi tiesiog pažodžiui vartoja Freud terminus. Kartu juos permąsto struktūralizmo konceptų šviesoje, atsisako biologizuotos sąmonės sampratos.

„Veidrodžio stadija“

Pagrindinė Lacano tyrimų sritis – subjekto saviidentifikacijos, kitaip tariant, individo savitapatės vyksmas. Šiame vyksme Lacanas išskiria tris plotmes arba lygmenis: įsivaizdavimo, simboliškumo ir realybės. Šių plotmių samprata buvo kuriama skirtingais autoriaus mokslinės veiklos laikotarpiais, ne kartą tikslinama, išsamus jų tarpusavio ryšio individo gyvenime nušvietimas būtų atskira tema. Tačiau ir žvelgiant bendresniu požiūriu, nesunku suprasti, kad Lacano teorijoje kiekvieno individo branda praeina minėtų trijų plotmių etapus, nuo to, kaip klostosi jų tarpusavio ryšys, daug priklauso žmogaus vidaus būsenų darna. Šios individo vystymosi plotmės yra visuotinio pobūdžio, jos būdingos ne tik žmonėms. Net ir gyvūnų pasaulyje, pastebi autorius, vienų ir tų pačių pokyčių atžvilgiu galima išskirti vaizdavimosi, simboliškumo ir realybės apraiškas. Žmogaus individualios brandos vyksme svarbiausios yra įsivaizdavimo ir simboliškumo plotmės. Apie jas ir bus daugiausia kalbama šiame straipsnyje.

Įsivaizdavimas yra ankstyvasis individo saviidentifikacijos laikotarpis, jį Lacanas vadina „veidrodžio stadija“. Tai laikotarpis, kai kūdikis pradeda atpažinti save veidrodyje ir *prisiima* matomą vaizdą, kuriam įvardinti Lacanas pasirenka antikinį terminą *imago* (Lacan 1966: 90). Tai individo saviidentifikacijos pradžia. Veidrodiniu vaizdo pagrindu užsimezga individo savojo Aš provaizdis (*Urbild*) (Лакан 1998: 101). Pirminė forma tai įvyksta dar gerokai iki vėliau vyksiančios identifikacijos su kitais subjektais ir iki individo socialinės apibrėžties, kai veidrodinis aš (*je*) virsta socialiniu aš (*je*) (Lacan 1966: 91).

Svarbu pastebėti, kad veidrodinėje stadijoje subjektas pirmiausia tapatina save su vizualiu savo kūno visumos pavidalu (*Gestaltu*), tai daro gilų poveikį tolesnei jo saviidentifikacijos ir savireguliacijos raidai. Atkreipiamas dėmesys, kad *Gestaltas* yra gyvybiškai svarbus ne tik žmogaus kūno vystymuisi. Gyvūnų stebėjimas patvirtina, teigia jis, kad, pavyzdžiui, perinti balandžio patelė tam, kad subrandintų kiaušinius, turi matyti panašius į save padarus, nesvarbu kurios lyties, pakanka ir jos pačios atvaizdo prieš ją pastatytame veidrodyje (Lacan 1966: 92).

Kūdikis, prisiimdamas savo veidrodinį vaizdą, yra dar bejėgis, priklauso nuo motinos, yra tarsi pusiau autonomiška jos kūno dalis. Jam reikia atitrūkti nuo motinos – gamtos, ir, kas itin svarbu, tą atotrūkį kompensuoti mokantis savarankiškumo. Pirmiausia jam reikia mokytis suvokti atskiras savo kūno dalis kaip visumą, atskirti save nuo aplinkos, plėtoti savo santykį su pasauliu ir pačiu savimi. Reikia įgyti galią savo kūnui, pratintis integruoti kūno judesius ir tai įgyjama užbėgant į priekį realiai brandaus amžiaus galiai. Todėl tai yra dar netikra, šiai neprilygstanti, o tik įsivaizduojama, iliuziška galia, kompensuojanti realios galios stoką (Лакан 1998: 107). Tokia yra pirminė subjekto savivoka, kylanti iš savo vaizdo matymo patirties. Subjektas save suvokia savo atspindžio pagrindu, taigi, kitokį, negu jis yra. Subjektas yra žmogiškas individas tiek, kiek yra atspindys bei jame slypinčių objektinio pasaulio reikšmių nešėjas. Taip susiformavęs įsivaizduojamas subjekto tapatumas kloja struktūrinius pamatus tolesniam asmenybės formavimuisi.

Nesunku pastebėti, kad toks subjekto savitapatos aiškinimas ardo anks-tesnėje filosofijoje įsitvirtinusią, Lacano požiūriu naivią, subjekto sampratą, kurios klasikinė išraiška yra dekartiškas *cogito ergo sum*. Nuo tokios subjekto sampratos, Lacano nuomone, nebuvo per daug nutolęs Freudas, kuriam, kaip ir Descartesui, subjekto egzistavimas buvo neabejotinas faktas. Iš tikrųjų, Lacano nuomone, tokia samprata pasireiškia *Ego* diktatas kitoms sąmoningumo apraiškoms, subjektas anaipol nėra mąstymo ir egzistavimo vienovė, kaip teigia garsioji Descarteso frazė, nes mūsų *Ego* yra tik įsivaizduojamas. Tolesnė subjekto saviidentifikacijos raida, pagal Lacano teoriją, yra sudėtinga ir prieštaringa. Įsivaizduojama iliuzinė tapatybė – „mano AŠ“ dvejinaisi į „aš (je)“, kaip beformės vidinės patirties būsenas, ir „mano aš“ (*moi*) – kaip išorinę idealią formą, į kurią yra „įvilkta“ tų būsenų visuma. Dvejinimosi neišvengiama ir tolesnėje subjekto identifikacijos raidoje.

Simboliškumas

„Veidrodžio stadijoje“ įgyjama įsivaizduojamoji saviidentifikacija, kaip jau minėta, tėra pirminė subjekto savivokos forma. Toliau tapatumo vaizdinio pokyčiai vyksta plėtojantis subjekto kalbiniams santykiams. Kalbinė komunikacija yra simbolinė sritis, kalba vyksta antrinė, tai yra, simbolinė subjekto identifikacija. Kalba, dėsto savo mintis Lacanas, būdama neapbrėptas semantinio lauko struktūros dalis, savo funkcijomis yra daugiaprasmė, todėl psichoanalitiniame dialoge nesiribojama kuria nors viena prasme, o žodis – vieninteliu vartojimu. „Už visokios kalbos kažkas stovi; visokia kalba atlieka keletą funkcijų, turi keletą prasmų“ (Лакан 1998: 316). Lacanas skiria du kalbinio bendravimo planus – pripažinimo planą, nes kalba reiškia susitarimą tarp individų kaip bendravimo subjektų, ir pranešimo planą, kuriame galima išskirti įvairias pakopas (šaukimo, prieštaravimo, žinojimo), bet kuris galiausiai yra nukreiptas siekti sutarimo objekto atžvilgiu. Bet kuriuo atveju kalba teikia individo poelgiams ir išgyvenimams prasmę, psichoanalitinis dialogas vyksta kaip dialektiška prasmės paieška, kurioje subjektas išreiškia ir pateikia save kaip galintį būti suprastu ir kaip gebantį suprasti, atsiliepiant į kito intenciją. Kitas yra būtinas kalbos kaip intersubjektyvaus vyksmo personažas.

Svarbiausia yra tai, kad kalbiniame santykiyje gimsta subjekto savivoka „Aš“ kaip žodinė ištara, kuria naudotis išmokstama mezgantis ir plėtojantis kalbiniams ryšiams su kitu. „Aš“ gimsta kalbiniame santykiyje su „Tu“ (Лакан 1998: 219) – teigia Lacanas. „Aš“ savivoka įsitvirtina kalbos patirtyje, kai kitas – tėvas, motina, auklėtojas – kažką liepia, kažko nori ir kūdikis turi tai suprasti ir pripažinti (Лакан 1998: 220). Pripažinimas – abipusis vyksmas. Kitas tikrąją prasmę yra tas, kurio akivaizdoje subjektas leidžia save pripažinti. „Bet jūs galite leisti save pripažinti tik todėl, kad pradžioje buvo pripažintas jis. Jis turi būti pripažintas tam, kad jūs galėtumėte leisti pripažinti save“ (Лакан 1992: 47). Taigi, subjekto savivoka kaip paties savęs pripažinimas yra neatsiejamas nuo kito pripažinimo, kitame matome ne kitą, o atspindime save patį. Skirtumas nuo savivokos veidrodinėje stadijoje akivaizdus. Simbolinėje plotmėje susidaro ir kitoks – didysis Kitas, kurį sudaro socialinės normos, įstatymai, nes žmogiškasis veiksmas yra įsisknijęs simbolių pasaulyje, tai yra remiasi įstatymais ir kontraktais.

Nušviesdamas problemą bendresniu aspektu, prancūzų mąstytojas teigia, kad kalbinis ryšys su kitu yra būtinas tam, kad subjektas taptų žmogumi tikrąja prasme. Patikslindamas, kuriuo momentu žmogus tampa tikrai žmogišku, pastebi, jog „tai atsitinka tada, kai jis nors kažkiek įsijungia į simbolinį santykį“ (Лакан 1998: 207). Tai yra, kai vardas, koks neryškus bebūtų, pažymi ir išskiria asmenį. Primenama, jog „geniali Freudo intuicija davė mums suprasti, kad momentas, kada geismas (*desir*) tampa žmogišku, sutampa su momentu, kada kūdikis gimsta kalbai“ (Lacan 1966: 203). Tai plaukia iš pamatinės tezės: „Visos žmoniškosios būtybės dalyvauja simboliškumo universume“ (Лакан 1998: 209). Žmonės yra daug daugiau įtraukti į šį universumą ir patiria jo poveikį, negu patys jį konstituoja, žymiai didesniu laipsniu yra jo nešėjai, negu veikiantys dalyviai.

Bet žmogui, plėtoja savo požiūrį Lacanas, reikia ir kažko daugiau, negu kalbiniai ryšiai su kitu, jam reikalinga atrama anapus kalbos, tam tikrame privalomybės santykiyje, kuris jį įjungia į bendrą universalių tarpžmogiškų simbolių sistemą. Tai šventybės funkcija, esanti anapus įsivaizduojamų santykių. Simboliškumo plotmė apima visas psichoanalitiko praktinės veiklos sritis. Tam, kad analitinio išikišimo eigoje galėtume atskleisti paciento simptomų prasmę, suprasti žmogaus veiksmų prasmę apskritai, pabrėžia Lacanas, reikia pradėti nuo jų simbolinės interpretacijos. Kalba, pirmausia, paciento kalba, yra svarbiausia ir vienintelė psichoanalizės priemonė, psichoanalitinis diskursas vyksta kaip paciento ir analitiko dialogas. Dialogas yra itin veiksmingas analitiko darbo metodas, juo naudojantis, teigia Lacanas, analitikams yra pavykę išgydyti itin sunkius beprotybės atvejus (Lacan 1977: 12).

Žmogaus veiksmų prasmę galima suprasti atsižvelgiant į juos gimdančius geismus bei juos pripažįstant, o kalba ir atlieka pripažinimo funkciją. Geismas, koks jis bebūtų, tik tada tampa pripažintas, kada yra išreiškiamas ir įvardijamas kito akivaizdoje, savo geismą subjektas suvokia ne kitaip, o tik kitame, kito vaizdu, neįvardijamų geismų kyla polinkiai į perversijas. Lacanas pabrėžia – kalbama būtent apie geismo pripažinimą, ne patenkinimą (Лакан 1998: 243). Skirtingai nuo poreikio, geismas, nors kyla iš stokos, nėra patenkinamas, nes neturi objekto, tai gryna forma, reiškiamą atitinkamomis kalbos formomis, ir kaip tik dėl to tampa specifisku simboliniu subjekto santykio su pasauliu būdu.

Kalbos prigimtis, šiuo požiūriu žvelgiant, nėra perduoti informaciją, bet išreikšti subjekto norus ir geismus socioumo kontekste, į kuri subjektas simboliškai įsirašo. „Nes kalbos funkcija ne informuoti, bet sukelti vaizdinius (*evoquer*)“ (Lacan 1966: 181). Dėl to kalba ir yra tas matmuo, kuriuo subjekto geismas yra įjungiamas į simboliškumo plotmę. Dviejų personažų pokalbyje simbolis yra būtinas kaip tarpininkas, apibrėžiantis kiekvieno jų vietą tarpusavio santykiuose, kartu juos pakeldamas į kitą lygmenį ir taip juos pakeisdamas. Tai dar kartą parodo, pabrėžia Lacanas, jog tikėjimas „aš esu aš“ yra iliuziškas, mūsų subjektyvumas yra tolygus tuštumai, pats savaime aš esu niekas, mano vidujinį turinį ir vientisumą sudaro tai, kas aš esu kitiems, apsprendžia išorinių reikšmių tinklas.

Nesąmoningumas

Bet ar tikrai subjektas neturi nieko savito, kas nebūtų redukuojama į išorinių socialinių reikšmių lauką? Gal mums tik nėra duota pažinti to, kas mes esame „patys savaime“, analogiškai Kanto „daikto savaime“ sąvokai, o žinoti galime tik tai, kas esame socialinių simbolių plotmėje? Lacano požiūris šiais klausimais nėra nuosekliai aiškus, nors galima daug išsiaiškinti grįžę prie kalbos sampratos. Pasirodo, kad kalba, aiškina Lacanas, nėra visaapimanti, ji tik iki tam tikro laipsnio gali išreikšti subjekto būtį. Kai kurios subjektyvumo būsenos lieka kalbai neprieinamos ir kalbiškai neišreiškiamos, o neišreiškiamumas nėra tolygu tuštumai. Panašiai atsitinka ir su žmogaus kūno savivoka. Žmogus žino, teigia Lacanas, kad jis yra kūnas, nors niekada nesuvokia jo visiškai, nes jis yra viduje. Todėl, pastebi Lacanas, reikia vengti noro per daug suprasti, daugiau, negu subjektas pasako savo kalba. „Net pasakyčiau, kad analitinio supratimo duris mums atveria tam tikras suprantamumo atsakymas“ (Лакан 1998: 100).

Norint geriau suvokti, kas turima galvoje, tenka prisiminti subjekto sampratą. Subjektas Lacano teorijoje – tai „nesąmoningumo subjektas“, kuris gimsta tik tada, kada pasirodo „Kito akiratyje“ ir atsiduria jo kalbos lauke. Tai sąmonės nereguliuojama nesąmoningumo sritis, išreiškiamą kalbos formomis – „nesąmoningumas struktūruojamas kaip kalba“. Šis teiginys papildomas kitu, ne mažiau svarbiu teiginiu, kad „nesąmoningumas – tai Kito kalba“. Pridedamas ir trečias teiginys – „žmogaus noras yra Kito noras“. Tai riba tarp kalbos ir neišreiškiamumo. Su nesąmoningumo sąvoka susiję daug sudėtin-

gumų, pastebi Lacanas, ir apibūdina ją bendriausiais bruožais: „Iš vienos pusės, nesąmoningumas, kaip aš ką tik apibrėžiau, yra kažkas negatyvaus, iš esmės nepasiekiamo, iš kitos pusės, tai kažkas kvazirealaus“ (Lacan 1998: 210).

Kitu atveju autorius teigia, kad Freud o atrastas nesąmoningumas gali būti apibūdinamas taip: „nesąmoningumas yra ta konkretaus transindividualaus diskurso dalis, kurios subjektui trūksta savo sąmoningojo diskurso nenutrūkstamumo atstatymui“ (Lacan 1966: 136). Nenutrūkstantis sąmoningas diskursas yra subjekto tapatumo pamatas, bet gyvenimo eigoje jame atsiranda spragų, tuščių vietų, kurias sukelia veiksmai ir įvykiai, kurie asmenybę įžeidžia, pažeidžia ar kitaip traumuoja ir kurių subjektas neįstengia įrašyti į savo sąmoningo gyvenimo kontekstą, kurie iš jo išstumiami. Tos spragos ir tuščios vietos – tai nesąmoningumo salelės, išstumtoji, užmirštoji, nesąmoningoji subjekto asmeninės istorijos pusė. „Nesąmoningumas – tai ta mano istorijos dalis, kurioje yra balta dėmė arba melas: tai dalis, praėjusi cenzūra. Bet tiesa gali būti randama; dažniausiai ji būna užrašyta kitose vietose“ (Lacan 1966: 136).

Tai dar Freud o atrastas isterinis nerimas, kylantis iš to, „kad neurotikas nesąmoningai slepia tiesą ne tik nuo kitų, bet ir nuo savęs“ – pastebi psichoanalizės tyrinėtoja Leonarda Jekentaitė (Jekentaitė 2007: 111). Bet tai, kas užmirštama kaip gėdingas įvykis, priešinasi užmarščiai ir primena apie save elgesyje, o garbės išgyvenimai veikia kaip įpareigojimai ir sukelia įsiamžinimo iliuziją, kurios nelaisvėje atsiduria asmuo. Su nesąmoningumo „salomis“ subjektas pats nesusidoroja, tam, kad būtų atskleista ir pripažinta jų prasmė reikalinga analitiko pagalba. „Tai, ką mes mokome subjektą atpažinti kaip jo nesąmoningumą, yra jo istorija, tai yra padedame jam aiškiau atlikti faktų, kurie jau nulėmė tam tikrą kiekį istorinių „posūkių“ jo egzistencijoje, dabartinę istorizaciją“ (Lacan 1977: 52).

Psichoanalitinio diskurso būdu subjektas įsisąmonina savo istoriją tokiu būdu, jog tai, kas yra įvykę, įvardijama žodžiu, adresuojama kitam jam suprantama kalba, yra pripažįstama ir taip įrašoma į asmenybės gyvenimo istoriją, jos tapatumo kontekstą. Tačiau analitiko ir paciento pokalbį daro visavertį ne visokia, o tik pilnoji kalba (*parole pleine*), pacientas pradžioje yra linkęs kalbėti tuščia kalba (*parole vide*). Tai reiškia, kad isterikas ar kitokią dvasinę negalią turintis pacientas kalba daug, bet ne atskleidžia to, kas svarbiausia, o slepia nuo kitų ir savęs. Toks individas – tai narcizas, kalbantis mo-

nologais, jis užsiskleidęs savo subjektyvume, negali pereiti į intersubjektyvų lygmenį. Tuščia kalba gali pasižymėti aukščiausios verbalizacijos bruožais, bet joje neprabyla būties tikrumas, tai nėra visavertis diskursas (Jekentaitė 2007: 115).

Psichoanalitiniame diskurse tuščia kalba turi virsti pilna kalba, kuri yra nukreipta į tiesą ir formuoja ją tokią, kokia ji nusistovi vienam žmogui pripažįstant kitą. Per ją ir po jos vienas iš subjektų tampa kitokiu, nei buvo iki tol (Лакан 1998: 146–147). Pilnojoje kalboje atsiskleidžia tiesa, tai leidžia pacientui išsilaisvinti iš nesąžiningumo, šios kalbos poveikis pasireiškia tuo, kad ji sutvarko praeities atsitiktinumus, suteikdami jiems prasminį tęstinumą.

RETROSPEKTYVA

Humanistinės psichoanalizės žvilgsniu (Psichoanalitinė filosofija Leonardos Jekentaitės kūrybinėje veikloje)

Tai, kad psichoanalizės teorija, skandalingai įsiveržusi į XX a. pradžios europinės kultūros kontekstą, pakeitė daug nusistovėjusių požiūrių, seniai žinoma. Ne paslaptis ir tai, kad ši teorija beveik nepaveikė Lietuvos humanitarinių mokslų. Prieškario Lietuvoje medicinos, pedagogikos žurnaluose buvo pasirodžiusi viena kita publikacija apie Sigmundo Freudą, tačiau sovietinio laikotarpio informacinė blokada neleido prasiskverbti bent kiek išsamesnėms žinioms apie froidizmą, kaip ir apie kitas „buržuazines“ teorijas. Tik labai nedaugeliui inteligentų pavykdavo daugiau susipažinti su ja ir jos kūrėjais, dauguma apie tai buvo tik „kažką girdėję“ ar negirdėję nieko. Dabar padėtis yra radikaliai pasikeitusi, humanitarinių mokslų tekstų autoriai nevengia vartoti psichoanalizės terminų, knygynų lentynose gaima pamatyti Sigmundo Freudą, Carlo Gustavo Jungą, Alfredo Adlerio, Ericho Frommą veikalus. Tačiau laikas jau praėjęs, jau nebe tas kultūrinis kontekstas. Matant, kaip psichoanalitinė teorija paveikė kitų šalių humanitarinę kultūrą, galima sakyti, kad Lietuva yra „ikifroidistinė visuomenė“, lietuvių mentalitetas dar nepriėmė didžiųjų psichoanalizės pamokų.

Froidizmas ir neofroidizmas

Filosofinės psichoanalizės recepcija Lietuvoje prasidėjo 1973 m., kai į Vilniaus universiteto filosofijos aspirantūrą įstoję Leonarda Jekentaitė ir Antanas Nesavas disertacijų temomis pasirinko amerikietiškąją neofroidizmą, apgynė filosofijos kandidato (daktaro) disertacijas. Jekentaitės disertacijos tema – Žmogaus koncepcija amerikiečių neofroidizme (K. *Horni*, H. S. *Saliveno*, E. *Fromo* teorijų kritinė analizė). Tuo metu Vilniaus universiteto, Mokslų akademijos aplinkoje stiprėjo laisvėjimo dvasia, plėtėsi kūrybinės galimybės, aspirantai savo darbų temomis rinkosi neopozityvizmą, fenomenologiją, egzistencializmą ir kitas vakarietiškos filosofijos teorijas.

Neofroidizmas patraukė Jekentaitę antropologine etine problematika ir humanistiniu kryptingumu. Tai buvo nauja ir įdomu, tikra proto gaiva paly-

ginus su tada aukštosiose mokyklose privalomu dogmatizuotu marksizmu, kuriame nebuvo vietos žmogaus tematikai. Vėliau apie tai ji rašė: „Griozdiškos abstrakcijos: visuomenė virsta „visuomenine-ekonominė struktūra“, žmonės – „gamybinėmis jėgomis“; žmogaus laisvei, asmenybei, sielai čia nėra vietos, kaip nemoksliniam dalykui ir t. t.“ (Jekentaitė 1994). Disertacijos temos pasirinkimu Jekentaitė patvirtino požiūrį į filosofiją, kaip į tokį būties, pasaulio ir žmogaus apmąstymą, kuris nešalina mąstytojo subjektyvumo (tai būdinga kitiems mokslams), bet jį įtraukia kaip esminį savo nuostatos elementą. Neofroidistines koncepcijas ji gvildeno ne kaip bešališka analitikė, bet greičiau kaip angažuota bendramintė, plėtojanti ir propaguojanti panašias mintis kitokiomis gyvenimo sąlygomis. Toks požiūris į tyrimo objektą skatino kūrybinį produktyvumą, plėtė jos interesų sritį, kuri apėmė ne tik filosofiją, bet ir edukologiją, etiką, estetiką, meno kritiką. Į visas šias sritis ji gebėjo pažvelgti mūsų kultūroje neįprastu psichoanalitiniu žvilgsniu. Galima pagrįstai teigti, kad Leonarda Jekentaitė buvo pagrindinė, jei ne vienintelė, humanistinių psichoanalizės idėjų tyrinėtoja ir propaguotoja Lietuvoje. Apie tai liudija jos knygos, straipsniai, esė, pasisakymai diskusijose.

Disertacijos pagrindu buvo parašyta ir išleista monografija *Froidizmas ir humanistinė psichoanalizė* (1992), kurioje sklaidoma psichoanalizės teorijos problematika, jos raida ir transformacijos, pagrindinį dėmesį skiriant amerikietiškajai (humanistinei) šios teorijos versijai. Temos aptarimą autorė pradeda glaustai parodydama, kaip XIX a. antrosios pusės filosofijoje keitėsi požiūriai į žmogų, nuo šimtmečius vyravusio sistemiško racionalizmo einant prie voliuntaristinių ir kitokių iracionalistinių žmogaus būties aiškinimų. Parodoma, jog pamatus šiam posūkiui padėjo Sorenas Kierkegaardas, Arthuras Schopenhaueris, Friedrichas Nietzsche. Jų darbuose žmogaus, kaip savo protu besididžiuojančio ir savo likimą racionaliai tvarkančio subjekto, idėją keitė pasimetusio, kenčiančio individo, kuriam lemta nuolatos siekti, rinktis ir nešti atsakomybės dėl savo pasirinkimo našta įvaizdis. Monografijoje parodoma, kodėl Schopenhaueris į žmogaus gyvenimą žvelgia kaip į beprasmiską kelionę su dviem palydovais – kančia ir nuoboduliu, kodėl Kierkegaardas žmogų regi kybantį tarp nevilties bedugnės ir tikėjimo aukštybės, o Nietzsches „valia galiai“ reiškia didįjį „taip“ gyvenimui. Šių mąstytojų idėjos išplėtė ir pagilino žmogaus sąmonės sampratą, atskleidė jos gilesnius sluoksnius, kuriuose slypi neįsisąmoninti motyvai, Schopenhauerio veikaluose prieinama ir iki

pasąmonės idėjos. Visa tai savaip pureno konceptualią dirvą psichoanalizės teorijai. Prie šių trijų mąstytojų palikimo knygos autorė nuolatos grįždavo vėlesniuose savo darbuose.

Monografijoje atkreipiamas dėmesys į tai, kad Freudas savo tyrimus pradeda kaip racionaliais metodais pasikliaujantis mokslininkas, klinikiniais tyrimais ieškantis žmonių dvasines būsenas lemiančių priežasčių, tačiau tyrimai atvedė prie išvadų, konstatuojančių žmogaus elgesio iracionalumą. Atskleidęs, kad už sąmoningojo „aš“ slypi nelengvai apibrėžiama nesąmoningoji psichikos sfera, iš esmės ir lemianti žmogaus elgesio motyvus, Freudas parodė, kad sąmoningasis „aš“ nėra šeimininkas ne tik kosmose, ne tik žemėje, bet ir savo namuose – savo sieloje (Jekentaitė 1992: 37). Toliau knygoje analizuojamos šios psichoanalizės teorijos temos: instinktyviosios energijos (libido) reikšmė žmogaus gyvenime, trinarė sąmonės struktūra, neracionalios sąmonės formos, Edipo kompleksas, sublimacija ir kultūros kūryba, psichoanalizė ir religija.

Parodoma, kaip originaliausi Freudu sekėjai – Adleris ir Jungas siekė įveikti savo pirmtako natūralistinę žmogaus sampratą. Adleris į pirmąjį planą iškelia socialinius individo būties aspektus, pabrėžia ne determinuojantį praeities poveikį ateičiai (tai būdinga Freudu teorijai), bet atvirkščiai, ateities projekto reikšmę žmogaus likimui. Jungas savo mintis plėtojo kita kryptimi – ieškojo atsakymo į klausimą, kas yra „žmogiškieji instinktai“ ir dėl to kritiškai pervertino pačius psichoanalitinės teorijos pamatus. Tai, kas Freudu buvo vadinama instinktu, jungas siūlė vadinti archetipu, suprantamu kaip simbolinė forma, kuri išnyra ten, kur nėra sąmoningų sąvokų ar šios dėl tam tikrų priežasčių nėra galimos. „Froido požiūriu, žmogaus psichikos „dugnas“ – tai chaotiška neįsąmonintų instinktų buveinė, Jungo nuomone, „giliausįjį psichikos klotį sudaro kolektyvinė pasąmonė – archetipų visuma“ (Jekentaitė 1992: 58).

Kituose monografijos puslapiuose nušviečiama, kaip vėlesnėje psichoanalizės teorijos raidoje keitėsi jos objektas ir metodas, kaip formavosi amerikietiškas neofroidizmas, kurio kūrėjai, neneigdami instinktyviųjų potraukių svarbos žmogaus gyvenime, dėmesį nukreipė į jų elgesį veikiančius kultūrinius, moralinius, egzistencinius motyvus. Interpretuojami H. S. Sulivano teiginiai apie tarpasmeninių santykių reikšmę asmenybės dvasiniam pasauliui, K. Horney samprotavimai apie neurotiškumą kaip kultūrinės

deformacijos rezultatą. Didesnioji knygos dalis skiriama svarbiausiam humanistinės psichoanalizės kūrėjui Erichui Frommui, parodant, ką šis perėmė iš Freudų teorijos ir kur nuo jos atsiribojo. Pirmiausia jis atsisakė teiginių apie instinktyvų libido, iš jo kylančius nepasitenkinimą ar pasitenkinimą, kaip pagrindinį žmogaus elgesio variklį. Frommas remiasi prielaida, kad žmogus yra pats silpniausias padaras gamtos evoliucijos grandinėje, jo instinktyvaus prisitaikymo gebėjimas yra sumažėjęs iki minimumo, todėl jis yra praradęs vitališkąją harmoniją su gamta – dėsto autorė Frommo mintis.

Žmogaus stiprybė yra jo protas, leidžiantis jam suvokti egzistencinę savo gyvenimo situaciją, kurios esminė pusė yra laisvė ir atsakomybė, iš jų kylantis egzistencinis nerimas. Žmogaus situaciją pasaulyje apibūdina dichotomijos – amžinieji klausimai, kylantys kaip antitezės tarp gyvenimo ir mirties, begalinių žmogaus galimybių ir savo asmeninio ribotumo suvokimo, savosios individualybės pajautimo ir būtinumo patirti susietumą su kitais. Žmogui tenka be perstojo kurti savo harmoniją su pasauliu, ieškoti atsakymų į amžinuosius klausimus. Atsakymai gali būti sėkmingi ir nesėkmingi, kitaip tariant, produktyvūs ar ne. Produktyvūs atsakymai galimi tik kiekvienam kuriant savas hierarchiškai organizuotas vertybines nuostatas, kurias Frommas vadina orientacijos ir atsidavimo sistemomis. Jose esminės svarbos yra atsidavimo, pasišventimo motyvai, nes reikia ne tik žinoti, ko siekti, bet ir tikėti tuo, ko siekiama, tik taip žmogus gali atskleisti ir realizuoti save. Ne veltui orientacijos ir atsidavimo sistemą Frommas pavadina individualia religija (Fromas 1992). Orientacijos ir atsidavimo sistema – tai gilusis asmenybės pamatas, nulemiantis jo charakterį, kuri gali būti produktyvus ir kūrybiškas, bet taip pat ir neproduktyvus, virstantis destruktiviu. Itin daug dėmesio knygoje skiriama produktyviojo charakterio, kurio vienas giliausių bruožų yra sugebėjimas mylėti, apibūdinimui. Autorės požiūriu, meilė – tai ypač reikšminga tema, ne veltui Frommas jai skyrė atskirą studiją, kurią ji išvertė į lietuvių kalbą ir išleido.

Ne mažiau reikšminga tema – „menas gyventi“, kurio pamatą sudaro asmenybės brendimas link aukščiausiojo gėrio – laimės. Laimė – tai „degimas nesudegant“, teigia Frommas, kiekvienas žmogus gali būti laimingas ir privalo to siekti. Bet laimė anaip tol nėra ilgai trunkanti malonumo būseną, kaip ją apibrėžė Freudas, laimės teikia maksimali kūrybinių galių įtampa, asmenybės

atsakomybė už produktyvią orientaciją į save pačią ir į išorinį pasaulį. Laimė – tai viso gyvenimo pasiekimas.

Monografija buvo svarbiausias, bet ne vienintelis Jekentaitės tekstas, skirtas psichoanalitinės filosofijos sklaidai. Šioje filosofijoje keliamos problemos buvo aptariamose išsamiuose teorinio ir populiarinamojo pobūdžio straipsniuose, skelbtuose žurnaluose *Problemos*, *Kultūros barai*, *Mokslas ir gyvenimas* ir kituose leidiniuose. Publikacijų paskirtis buvo ne tik supažindinti skaitytojus su, palyginus, naujomis ir įdomiomis pažiūromis, bet ir jų rakursu pažvelgti į Lietuvos visuomenės gyvenimą. Tai humanistiniu požiūriu nušviečiami asmenybės, kultūros, kūrybos, vertybių, bendravimo klausimai – iki šių dienų esantys apmąstymų, rūpesčio ir nerimo objektas. Vienas tokių klausimų – Freudų ir jo pasekėjų plėtojama humanistinė šiuolaikinės kultūros kritika. Psichoanalizės kūrėjas atkreipė dėmesį į tai, kad žmogus, būdamas silpnas palyginti su gamtos stichijomis, stengėsi jas pažinti ir valdyti ir priartėjo prie savo paties sukurto dievų galybės vaizdinio. Ir vis dėlto, net sukūręs šiuolaikinę aukštą kultūrą, žmogus joje nesijaučia laimingas, nes nėra saugus, patiria pernelyg mažai džiaugsmo, nemato savo gyvenime prasmės.

Freudo, Frommo ir kitų humanistinės psichologijos atstovų požiūrių į kūrybą, kultūros ir asmenybės santykį sklaidai buvo skirta ir daugiau straipsnių. Pastebima, jog Freudas buvo įsitikinęs, kad šiuolaikinė Vakarų civilizacija iš esmės esanti nehumaniška. Savo paskutiniuose darbuose, teigia straipsnių autorė, jis bandė suprasti, kas lemia žmogaus nepasitenkinimą savo sukurta civilizacija, kartu išsiaiškinti, kas gi yra toji žmogaus laimė ir ar kultūra gali tekti galimybių ją pasiekti. Ne tik Freudas, bet ir kiti humanistinės pakraipos psichoanalitikai – Frommas, A. Maslow'as, K. Horney – kaltina Vakarų kultūrą tuo, kad ji vienpusiškai formuojasi, orientuodamasi tik į gamtos įvaldymą, nekreipdama dėmesio į esminius žmogaus egzistencijos klausimus.

Ne mažiau svarbia už kultūros kūrybą, aptariamų straipsnių autorės nuomone, yra laikytina psichoanalitinėje filosofijoje plačiai nagrinėta produktyvus ir kūrybingo žmonių bendravimo tema. Neofroidinė humanistinė nuostata remiasi principu, kad žmogui reikalingiausias yra kitas žmogus. Asmenybė, būdama atsakinga už savo gyvenimo vertingumą, yra atsakinga ir už kitą žmogų. Pagarba, rūpestis, atsakomybė už žmogaus šalia tavęs augimą – tai esminiai vertingo tarpasmeninio bendravimo elementai. Asmenybės

ugdymas reiškia pastangas atskleisti kiekvieno gebėjimą mąstyti, mylėti ir būti laisvam.

Psichoanalizės specialistai giliai domėjosi Rytų šalių etinėmis, filosofinėmis pažiūromis. Tai buvo ir aptariamos autorės nuolatinio domėjimosi sritis. Straipsnyje *Rytų kultūra ir psichoanalizė* (Jekentaitė 1980) ji analizuoja Jungo, Frommo ir japonų filosofo Sudzuki pažiūrų tarpusavio sąsajas ir skirtingumus svarstant asmenybės (ego) ir kūno vienovės sampratą psichoanalizės ir dzenbudizmo pažiūrų kontekste. Leonarda Jekentaitė savo tekstus rašė su polemine ugnele, nevengė diskutuoti, ypač su pozityvistiniais ir scientistiniais požiūriais, sulaukdavo skaitytojų atsiliepimų.

Dorinis ugdymas

Nesunku pastebėti, kad neofroidistų gvildenamose asmenybės savirealizacijos, laisvės, pasirinkimo ir apsisprendimo problemose slypi esminiai moralės klausimai. Jekentaitė juos suvokė ne tik kaip teorinio svarstymo, bet kaip realiojo gyvenimo, kasdienio žmonių bendravimo dalykus. Jai rūpėjo asmenybės formavimosi pati pradžia – vaikystė ir paauglystė, ypač tai, ką jaunas žmogus dorovės požiūriu įgyja ir ko neįgyja mokykloje. Skatinama šio intereso, 1991–1993 m. dirbdama Vilniaus universitete, ji kartu dar dėstė etiką vienoje Vilniaus vidurinių mokyklų, įgijo mokytojos ekspertės vardą. Parašė etikos vadovėlius *Etika* (1993) ir *Žmogus tarp žmonių* (su Regina Sabaliauskaite, 2002). Vadovėliuose aptariamos pamatinės etikos sąvokos: žmogus, moralė, dora, etika, gėris, blogis, laisvė, kurios yra būtinos, norint nuosekliai eiti prie atskirų dorovinio ugdymo klausimų dėstymo. Svarbiausioji idėja, kuria remdamasi autorė apibūdina dorovinio ugdymo uždavinius, yra asmenybės saviugda ir saviraiška. Pabrėžiama, kad kiekvieno žmogaus moralinė priedermė yra atsakomybė už savo gyvenimą. Neatsiejama atsakomybės dalis yra nuolatinis rinkimasis, svarbiausia žmogaus gyvenime yra teisingai pasirinkti vertybes ir tikslus. „Vertybės – tokie siekiniai, kurie ne tiek svarbūs pokyčiais objektyviojoje tikrovėje, kiek pokyčiais mūsų viduje, mūsų asmenybėje“ (Jekentaitė 1993). Teisingai pasirinkti, pastebi autorė, nebūna lengva, nes kiekvienam tenka ieškoti savo kelio tarp dviejų skirtingų žmogaus būties matmenų – kaip išlaikyti tapatumą ir ištikimybę sau pačiam, kartu atsiveriant kitiems žmonėms, pripažįstant kiekvieno tapatumą (Jekentaitė 1993: 61–62).

Atsižvelgiant į vertybines orientacijas, kurios pradeda ryškėti jau mokyklos suole, formuojasi tokie pamatiniai dorovinės sąmonės elementai kaip sąžinė, pareigos ir atsakomybės suvokimas, laimės ir gyvenimo prasmės supratimas. Todėl ir asmenybę galima apibūdinti pagal tai, ką ji laiko vertybėmis, kokių tikslų yra nusiteikusi siekti. Teisingas pasirinkimas, rašoma vadovėlyje, yra būtinas, kad skleistųsi individo žmoniškosios galios, kad jis galėtų jausti pasitenkinimą savo gyvenimo pilnatve. Toks gyvenimas yra pagrindinė laimės prielaida. Autorė siekė padėti jauniems žmonėms suprasti, kad laimei nepakanka atskirų malonių išgyvenimų, laimę žmogui suteikia gyvenimo kaip visumos pilnatvės išgyvenimas. Humanistinė filosofija, aiškina Jekentaitė, padeda apčiuopti glaudų prasmės ir laimės ryšį, pabrėžia, kad žmogui nėra aukštesnių pareigų už pareigą iki galo atskleisti žmogiškumą savyje, tapti tikru žmogumi. Didžiausia vertybė kiekvieno žmogaus gyvenime yra jo paties gyvenimas. Lygybė – tai kiekvieno vienoda teisė kiek galima labiau išvystyti save, savo individualumą, kitoniškumą. O negalinčio laisvai pasirinkti ir gyventi žmogaus „negyvento gyvenimo“ energija virsta gyvenimo griovimo energija.

Remdamasi Freudo, Frommo, Jungo teiginiais, taip pat senovės mąstytojų išmintimi, vadovėlio autorė taip pat aiškina, kas yra asmenybė, charakteris, sąmonė ir pasąmonė, žmogaus egzistencinė situacija ir transcendencijos poreikis, produktyvus mąstymas, meilė. Meilė yra ta dvasinė jėga, kuri gali padėti žmogui įveikti egzistencinį susvetimėjimą, suvokti savo tikrąjį „aš“. Savo teiginius autorė neretai pailiustruoja senovės graikų mitų siužetais. Vadovėlis *Etika* buvo išleistas 52 000 tiražu, pakartotas lenkų ir aklųjų raštu, bematant pasklido po mokyklų bibliotekas.

Gyvenimas tarp žmonių

Filosofija Leonardai niekada nebuvo nuo gyvenimo atitrūkęs „grynasis mąstymas“, priešingai, filosofinius apmąstymus ji laikė neatsiejama realiojo gyvenimo puse. Ji mylėjo gyvenimą, mokėjo gyventi, buvo atidi ir reikli viskam, kas vyksta aplinkui, ne mažiau ir pačiai sau. Savo apmąstymus apie visa tai dėstė publicistikos, meno kritikos straipsniuose, ekspromptuose. Šalia kitų dalykų ji daug galvojo ir rašė apie tuos dvasinius sunkumus, kurie totalitaristinę spaudą patyrusiems žmonėms kyla laisvės sąlygomis, nes laisvė provokuoja, reikalauja iš kiekvieno didesnės negu lig šiol asmeninės

atsakomybės, apsisprendimo, iniciatyvos, pastangų ir drąsos. Ir savyje ji jautė šių bruožų stoką, todėl suprato, kodėl kitiems nelengvai sekasi, o kai kam ir visai nepavyksta išsilaisvinti iš slogaus praeities palikimo. Mūsų žmonės, rašė ji, dažnai nepasiruošę blaiviai ir racionaliai spręsti savo problemas, o blaiviai protu nesutvirtintas lietuviškas nuoširdumas išvirsta į girtuoklystę, klimpsta intrigose, skęsta depresijose, pagaliau baigia savižudybėmis. Bet savižudybė – tai asmeninės filosofijos fiasko. „Tai moralinis pralaimėjimas, jei turėsime galvoje aukščiausią moralinį imperatyvą: „Būk“ (Jekentaitė 2007: 476).

Straipsnyje *Apie prarastą kartą* (1993) pateikiama glausta posovietinės visuomenės gyvenimo refleksija. Čia ji sklaido savo, kaip tos kartos atstovės, gyvenimą, galimybes, siekius, nusivylimus, skausmingą prasmingo gyvenimo poreikį. Tai traumuojančios dvasinės patirties karta, kuriai, kaip ir kiekvienai kartai, savo laiku kilo klausimai: kas aš esu? kur aš einu? ko aš galiu tikėtis? O aplinkui „tvyrojo keistai išdestiliuota, pilna nutylėjimų, paslaptinių ženklų, tiesmuko patetikos, iš anksto žinomų akcentų aura“. Tos patirties įsisąmoninimas kartu yra ir skausminga išpažintis, kurioje išreiškiamas aistringas prasmingo gyvenimo siekis, verčiantis sušukti: „Dieve, būk su manimi. Stiprink manyje meilę, drąsą, jėgas. Būk, Dieve, būk. Mūsų karta augo be Dievo, gal todėl mums taip sunku“ (Jekentaitė 2007: 479–481).

Tarp viešojo gyvenimo reiškinių, į kuriuos Jekentaitė ne tik reagavo savo straipsniais ir pasisakymais, bet ir pati juose aktyviai dalyvavo, buvo feminizmas. Idėjinį judėjimo branduolį sudarė klausimai apie tai, kaip derėtų suprasti moters tapatumą dabartiniame globaliojo atvirumo pasaulyje, ką moteriai reiškia emancipacija, kokias galimybes ir rūpesčius bei atsakomybę jai neša lyčių lygiateisiškumas. Vilniaus universiteto lyčių studijų centre ji skaitė paskaitų kursą *Moters būties fenomenologija*, stebėjo ir vertino įvairias feministinio judėjimo atmainas. Dar sovietiniais laikais ji rašė, kad moters ir vyro lygybės nereikia suprasti kaip skirtubių suvienodinimo, juo labiau kaip moters suvyriškėjimo. Reikėtų galvoti taip, rašė ji: lygybė reiškia teisę išvystyti savo ypatingumą, išskirtinumą“. Ir klausia: „Todėl ar nevertėtų amžinojo moteriškumo paslapties ieškoti motiniškame pasaulio jautime. Būti moterimi, reiškia teigtį gyvenimą, kūrybiškąjį pradą žmoguje, kaip priešpriešą griovimui ir gailvalų stichijai“ (Jekentaitė 1979).

Leonarda šios temos nepamiršo ir atgavus Nepriklausomybę, kai moteriškumo klausimų svarstymai įsiliejo į platų tarptautinį feminizmo judėjimą.

mą, įgavo naujų prasmės aspektų. Dėstydamą savo moteriškumo sampratą ji pabrėžia, kad šiuolaikinė feministė nebepretenduoja būti panaši į vyrą, nors esama ir taip galvojančių, ji nori būti visavertis moteriškos lyties žmogus.

Todėl atėjo laikas atkurti moteriškumo prestižą visuomenėje ir kultūroje, iškeliant moteriškumo motiniškumą, pabrėžiant motinišką moters santykį su kitu žmogumi, su pasauliu. Deja, nemažai prarasta, nes sovietinio auklėjimo sistemoje moterys buvo rengiamos ne tam, kad būtų mylimos žmonos, motinos, šeimos sielos, geros šeiminkės. Mergaitės buvo auklėjamos kaip berniukai, teigiant joms abstraktų „žmogaus iš didžiosios raidės“ idealą.

Moterims nereikėtų slopinti savo moteriškumo, nors kaip tik taip galima suprasti kai kurių „piktųjų feminisčių“ žodžius, priešingai, reikia priimti, didžiulius ir suprasti, kad „moteris sukurta savo prigimtimi, visa savo siela ir kūnu pasulio ir žmogaus esmei atskleisti – dieviškai kūrybai“. Juoba, kad, kaip konstatuojama vėliau, Lietuvos moterys dvasiškai yra sustiprėjusios, o vyrai yra gerokai nusilpę (Jekentaitė 2002: 5–10).

Gyvenimas mene

Reikšmingas sklaidos objektas psichoanalitinės teorijos rėmuose buvo Jekentaitę visada dominusi meno kūrybos tema. Ši teorija, kaip kaip ji ne kartą pažymėjo savo tekstuose, pagilino ir išplėtė visko, „kas žmogiška“, nuo aukščiausio iki žemiausio lygmens, sampratą: analizavo asmenybės augimo, jos psichinės struktūros, pasąmonės, sublimacijos, neurozės, individo santykio su visuomene problemas, ir (tai buvo tikrai nauja) įvedė į kultūros apyvardą tokias žmogaus būties apraiškas kaip tėvažudystė, kraujomaiša, kastracijos kompleksas, sadomazochizmas, nekrofilijos analitika. „Klasikiniame froidizme susiformavęs ir vėliau įvairiai ir vėliau įvairiai transformuojamas psichoanalitinis metodas leidžia savitai pažvelgti į kultūrinės kūrybos problemas“ (Jekentaitė 2007: 101), – rašo ji. Ir nevartodama specifinių šios teorijos sąvokų ir terminų, o tik žvelgdama psichoanalitiškai plačiąja prasme, ji matė daug ką savito, naujo ir vertingo (ne tik įprastu estetiniu požiūriu) tradicinio stiliaus menininkų kūryboje. Tai dabartinių lietuvių menininkų – Oskaro Koršunovo spektakliai, Sigito Parulskio proza, Donato Saukos tapyba. Šių menininkų kūryba jai buvo labai įdomi ir reikšminga, ji stebėjo jų kūrybinę raidą, su jais kalbėjosi, apie juos rašė.

Studijuodama meno ir kultūros istoriją, Jekentaitė ilgam sustojo prie Freudo giminės – Vienos „amžiaus pabaigos“ (*Fin de siecle*) kultūros, subrandinusios tiek daug genialių asmenybių – tai rašytojas Stefanas Zweigas, kompozitoriai Arnoldas Schoenbergas, Gustavas Mahleris, dailininkai Oscaras Kokoschka, Egonas Schiele, Gustavas Klimtas, garsusis filosofų ir logikų „Vienos ratelis“, Daug didžiųjų XX a. kultūros laimėjimų gimė Vienoje. Iš dailininkų ji išskyrė Klimtą, žavėjosi „moteriškų formų pasauliu“ jo tapyboje, tam skyrė straipsnį *Kultūros baruose*, kuriuose šio dailininko kūrybą interpretavo Jungo giluminės psichologijos ir Gastono Bachelaro svajonių metafizikos metodų požiūriu (Jekentaitė 1995: 62–66).

Jungo archetipų metodas, produktyviai taikomas daugelio tautų kultūros tyrimuose, į lietuvių kultūros tyrimą skverbėsi lėtai ir nedrąsiai, nors dėkingų įvaizdžių ir temų galima nesunkiai rasti iškiliųjų lietuvių kultūros kūrėjų – Donelaičio, Čiurlionio, Maironio palikime. Jekentaitės psichoanalitinės interpretacijos lauke, šalia kitų lietuvių menininkų, pirmiausia randame Maironį ir Čiurlionį, kurių kūrinių meninėse formose kaip tik „prasišviečia“ pirmapradžiai tautos sąmonės vaizdiniai. Maironis, teigia autorė, padėjo gimti lietuviškos sielos archetipiniams simboliams, kaip Goethe ir Nietzsche padėjo gimti vokiškos sielos pirminiams vaizdiniams. „Jo poetinė savastis jau išsivadavusi iš kosminės tvarkos ir bendruomeninio buvimo diktato, būdingo Donelaičiui, atsiveria savo diferencijuotomis, įvairialypėmis formomis“. Autorė išskiria „brolio artojo“ ir „milžinų karžygių“ pirmavaizdžius: „būtent jie yra nuolatiniai gražiausiųjų Maironio dainų idealieji tipai“ (Jekentaitė 2007: 234).

Čiurlionio kūryba apibendrintai apibūdinama genialumo kaip maksimalaus sąmoningumo sąvoka: genijus yra ne šiaip gabus ar talentingas žmogus, bet tas, kuris realizuoja žmoniškosios sąmonės pilnatvę“ (Jekentaitė 2007: 391, 399). Genialumo sąvokoje telpa įvairialypė, universali raiška, Čiurlionis ir yra lietuviško genijaus pavyzdys.

Įdomus Lietuvos kultūrinio gyvenimo reiškinyms buvo pokalbiai *Didieji vardai*, jų pagrindu parengti leidiniai apie skandinavų, anglų rašytojus. Pokalbių dalyviai buvo literatūrologai, filosofai, tarp jų ir Leonarda Jekentaitė. Kadaisė studijavusi aktorystės meną, svajojusi apie režisūrą, ji visada domėjosi teatru, dramaturgijos kūriniais, tad ir pokalbiuose ją labiausiai traukė iškiliai skandinavų dramaturgai – Henrikas Ibsenas ir Augustas Strindbergas. Apibūdindama Ibseną, kuris „siektė viską išjudinti žmogaus sieloje“ ir kurį

„visą laiką norima suprasti“, Jekentaitė daugiausia kalba apie tai, kaip jo kūrinuose vaizduojami vyro ir moters santykiai, kaip jų kaitos kontekste personažai brendo dvasiškai, nuo empiriškojo „aš“ kilo prie savo tikrosios savasties suvokimo.

Psichoanalitiškai interpretuodama Strindbergo kūrybą, ji šią siejo su autoriaus asmeniniu gyvenimu, kuris pasižymėjo intensyvia dvasine kaita ir blaškymusi tarp kraštutinumų bei pastebėjo, kad „jo gyvenimas yra idealus psichologinės Alfredo Adlerio teorijos pavyzdys“ (Jekentaitė 2007: 363). Apibendrintai svarstydamą apie švedų dramaturgo gyvenimą ir kūrybą, Jekentaitė teigia, jog vienam žmogui kokia nors „rimta asmenybės ir likimo problema reiškiasi fiziniu negalavimu, o kitas ją sprendžia kaip psichikos ir dvasios problemą“. Ir vienu, ir kitu atveju, tai sąmoningai ar nesąmoningai išspręsto klausimo – kas tavo gyvenime yra tikra – pasekmė. Strindbergas savo gyvenimo problemą išsprendė teigiamai, suvokdamas, kad virš aistros galios ir intelekto yra meilė ir atlaidumas, gailestis kenčiančiai žmonijai“ (Jekentaitė 2007: 370).

Kalbėdama apie Oscarą Wildą, autorė pažymi, kad jo gyvenimas yra esteto gyvenimo iliustracija, o toks gyvenimas – tai bėgimas paskui Grožį. Gyvenimas turi būti gražus, kad būtų tikras, sakė anglų rašytojas, grožio formas laikė vienintelėmis, padedančiomis žmogui pakelti būties sunkumus. Bet, patikslina mūsų filosofė, bėgimas paskui grožį yra ne kas kita, kaip bėgimas paskui malonumą, o tai neapsaugo nuo likimiškai užprogramuoto nuopuolio. „Esteto gyvenimas patiria fiasko, nes jis vaikosi gražių dalykų ir vengia moralinio apsisprendimo, kuris vienintelis teikia jėgų asmenybei“ (Jekentaitė 2007: 381), – teigia autorė tarsi prisimindama Kierkegaardo mintis apie estetinio ir etinio pasirinkimo koliziją.

Dabarties meno pasaulyje išskirtinę vietą užima kino menas, o pastarųjų dešimtmečių kino filmai teikia psichoanalitiniu požiūriu reikšmingų temų, vaizduojančių visada labai jautrius seksualumo ir asmens tapatybės klausimus. Psichoanalitikai yra atskleidę, kad lytinis instinktas, vėliausiai prabundantis žmoguje, sunkiausiai iškomponuoja į jo vertybių sistemą, į nusistovėjusį asmenybės tapatumo modelį, todėl yra pavojingas asmenybės savivertei ir brandai. Viena straipsnių aptariamų kelių pastarųjų dešimtmečių kino filmai, kuriuose, psichoanalitiškai žvelgiant, iliustruojamos trys nesėkmingos intymaus gyvenimo ir saviidentifikacijos tendencijos: seksualinio intymumo išstūmimas į pasąmonę be identifikacijos; seksualumo kaip žemosios,

purvinosios, todėl pražūtingos asmenybės gyvenimo pusės baimė; asmenybės savasties visiškai ištirpimas seksualume. Pritariant Frommo požiūriui, galima suprasti, kad sėkmingas intymiojo gyvenimo ir asmenybės saviidentifikacijos ryšys įmanomas meilės dėka: „aš esu tai, ką myliu, kam atiduodu visą save, kas man yra šventa“.

Jau tapo įprasta, o psichoanalitiniu požiūriu visiškai suprantama, kad dabarties mene – dailėje, literatūroje, o ypač kine nesibaidoma to, paprastai vadinama perversija, kad valkatų, girtuoklių, nusikaltėlių, narkomanų ir kitokių socialinės patologijos personažų vaizdavimas mene neatrodo keistas ir neįprastas. Nieko nestebina ir tai, kad „išnyksta skirtumas tarp skausmo ir malonumo, gražaus ir bjauraus, gėrio ir blogio, dieviško ir velniško. Jekentaitės nuomone, perversinis menas savaime yra reikšmingas ir įdomus kaip savotiškas savianalizės būdas, nes atveria sąmonei kelią į pasąmonę. Perversijos vaizdavimas mene nukenksmina pasąmonės šmėklas. „Į dienos šviesą ištrauktos mūsų pasąmonės šmėklos išnyksta, pasidaro nekenksmingos. Tas menas tai tarsi išviešinta nemaloni tiesa, kuriai pripažinti reikia tam tikros drąsos“. Nepamirština ir tai, kad perversija, kaip patologija, gali būti kenčiančio žmogaus maištas, protestas ar būties tikrumo paieška“ (Jekentaitė 2007: 226).

Psichoanalizės problematika užėmė reikšmingą vietą Jekentaitės kūryboje, tačiau anaip tol neišsėmė jos mokslinių interesų. Daugelį jos darbuose svarstytų temų galėtų palaikyti savomis egzistencializmo bei kitų humanistinio pobūdžio filosofijos darbų autoriai. Psichoanalitinė tematika vyraavo daugiau ankstyvuojų jos kūrybos laikotarpiu, vėliau moksliniai interesai peržengė minėtos teorijos ribas, kryo į klasikų palikimą, neklasikinę filosofiją. Paskutiniaisiais metais Jekentaitės psichoanalitinio žvilgsnio lauke atsидūrė labai skirtingi mąstytojai – I. Kantas, S. Kierkegaardas, F. Nietzsche, Schopenhaueris, H. Bergsonas, G. Deleuze – kiekvienas sukūręs savitas mintis, jausmus, valią, potraukius, asmenybę ir pasaulį vienijančią minties kosmą. Jiems skiriamuose tekstuose mėginama pažvelgti į giliai individualius, dažnai autobiografiškus jų mąstysenos motyvus, suprasti dažnai paslėptą bei slepiamą jų prasmę, kuri praranda savo tikrumą, kai išverčiama į niveliuojančią viešojo diskurso kalbą. Atsižvelgiant į tai, galima suprasti, kas leidžia autorei savo tekstuose gretinti tokius skirtingus mąstytojus. Bet tai jau kita tema.

Apie neklasikinę filosofiją neklasikiniu stiliumi (Leonardos Jekentaitės kūrybos interpretacijos)

Filosofijos skyrimas į klasikinę ir neklasikinę nėra nusistovėjęs akademinėje prasmėje, tačiau pasiteisina istorinių tyrimų požiūriu, nes praplečia XIX–XX amžių filosofijos periodizacijos ir metodologinės struktūrizacijos galimybes. Skyrimas yra sąlyginis, nes neklasikinių mąstytojų koncepcijos daugeliu atžvilgių yra išaugusios iš klasikinės filosofijos problematikos, ją savaip interpretuojant, atskleidžiant naujus prasmės aspektus. Tai pirmiausia Soreno Kierkegaardo, Arthuro Schopenhauerio, Friedricho Nietzschės, Henri Bergsono kūrybinis palikimas, susilaukiantis nemažėjančio ne tik filosofijos, bet ir įvairių meno sričių tyrinėtojų dėmesio. Apie tai, be kitų dalykų, byloja akademiko Antano Andrijausko redaguojama ir jo pastangomis leidžiama tyrimų serija *Neklasikinė Filosofija*. Savo ruožtu, neklasikinis palikimas darė ir tebedaro poveikį šiuolaikinių postmodernizmo, poststruktūralizmo ir kitokiais terminais įvardijamoms šiuolaikinėms filosofijos ir kitų humanitarinių mokslų koncepcijoms.

Šiame straipsnyje apžvelgiami Leonardos Jekentaitės tekstai, kuriuose interpretuojamos neklasikinių mąstytojų pažiūros bandant sieti jas su Lietuvos kultūros kūrėjų darbais.

Tęstinumas

Leonardos Jekentaitės mokslinė veikla prasidėjo psichoanalizės teorijos (jos froidistinių ir neofroidistinių variantų) studijomis, toliau plečiant tyrimų lauką, kuris apėmė etiką, edukologiją, meno kritiką ir neklasikinės pakraipos mąstytojus – Kierkegaardą, Schopenhauerį, Nietzschę, Bergsoną, Deleuzą. *Monografiją Froidizmas ir humanistinė psichoanalizė* (1992) ji pradeda klausimu: „Ar protinga žmogaus būtis?“ ir atsakymo ieško Schopenhauerio, Kierkegaardo, Nietzschės filosofijoje, vertindama jos teiginius kaip conceptualias prieigas besiformuojančiai naujai žmogaus ir kultūros santykio sampratai. Joje vienas svarbiausių akcentų buvo tas, kad iš žmogaus sąmonės reiškinių į pirmąją vietą iškeliami valia, o protas (intelektas) nustumiamas į antrąjį planą, paliekant jam tik instrumentinę funkciją. Įvyko savotiškas „voliuntaristinis posūkis“ filosofijoje, laikytinas XX a. vykusio „antropologinio posūkio“ pradiniu etapu. Beje, posūkio naujumas santykinis, jeigu prisiminsime,

ką daug anksčiau apie valią žmogaus gyvenime buvo rašę Augustinas, Blaise Pascalis, Maine de Biranas ir kiti.

Reikia pastebėti, kad voliuntaristinis požiūris į žmogų, kaip potraukių ir aistrų kupiną būtybę, suartina Freudą su Schopenhaueriu ir Kierkegaardu, nors kitais klausimais skirtumų tarp jų esama esminių – pažymi Jekentaitė. Ji taip pat pastebi, kad Freudas ypač vertino (nors to nedeklaravo) Schopenhauerį, pirmiausia jo samprotavimus apie nesąmoningą valią, o Fromas palankiai atsiliėpė apie Nietzsche. Tai leidžia teigti, kad psichoanalitinė teorija savo filosofiniu turiniu gali būti įtraukiama į neklasikinės filosofijos kontekstą, nepaisant to, kad jos kūrėjas Freudas rėmėsi mokslinio tyrimo metodais ir kai kuriais klasikinei filosofijai būdingais (pvz., determinizmo) principais. Svarbiausia, kad jis, siekdamas moksliskai aprašyti žmogaus sąmonės struktūrą, joje kaip ypatingai reikšmingą išskyrė sąmonės sritį ir taip pat iš pamatų suvirtė klasikinę žmogaus, kaip racionalaus subjekto sampratą, išplėtė ir pagilino asmenybės elgesio motyvacijos aiškinimą. Tai gali būti laikoma pavyzdžiu atvejo, kai chronologiškai vėlesnėje teorijoje empiriškai grindžiama mokslo kalba yra aiškinama taip – prie ko buvo prieita ir bendrais bruožais suprasta, tik kitokiomis sąvokomis buvo išreikšta ankstesnių mąstytojų. Taigi vėlesnės teorijos kartais padeda geriau suprasti ankstesniasias ir taip atsiskleidžia pamatinių žmogaus dvasios apraiškų pažinimo tęstinumas, nors ir skirtingai išreiškiamas atskiruose moksliniuose ir filosofiniuose kontekstuose.

Probleminio tęstinumo ryšys neabejotinai sieja ne vieną neklasikinės filosofijos ir plačiai žinomų psichoanalitinės teorijos variantų teiginį. Kalbant apie šiuos, turima galvoje ne tik tradicinė žmogaus samprata, pagal kurią esminė žmogaus būties sąlyga yra nepašalinama įtampa tarp biologinės prigimties ir kultūros, sukeliantis nuolatinį žmogaus nepasitenkinimą kultūra. Tokiame aiškinime beveik nebelieka vietos laisvai žmogaus valiai, pasirinkimui ir atsakomybei. Čia turima galvoje ir humanistinis neofroidizmas, kurio kūrėjai mąsto kitaip, t. y., esmine jie laiko socialinę kultūrinę žmogaus būties pusę, o laisvę, rinkimąsi ir atsakomybę įvardija kaip svarbiausius visaverčio žmogiškumo pasireiškimus. Laisvė, rinkimasis, atsakomybė yra sąvokos, kurios leidžia kalbėti apie aptariamų idėjų tėkmių perimamumą.

Nei vieno, nei kito psichoanalitinės teorijos varianto Jekentaitė neišleido iš savo akiračio interpretuodama neklasikinius autorius. Interpretacijose atsiskleidžia įvairūs individo valios reiškimosi pavidalai – valia, kaip proto

apšviesta sprendimo galia, kaip beasmenis instinktyvus veržlumas, kaip pašmonės jėgų diktatas. Įvairiai atsiskleidžia ir laisvė – kaip produktyvus rinkimasis, kaip destruktvyvi savivalė, kaip ilgėjimasis nelaisvės ir pan.

Kantas ir džiazuojanti filosofija

Pradėsime nuo Kanto, nors ketinimas sieti šį mąstytoją su neklasikinės filosofijos požiūrių erdve gali pasirodyti šiek tiek keistas, žinant, kokias pamatines problemas jis gvildeno, kaip sistemiškai dėstė savo mintis, koks sudėtingas ir sunkiasvoris jo raštų stilius. Visa tai yra klasikinėje filosofijoje išpuoselėtos vertybės. Tad ar įmanoma rasti ką nors bendro tarp griežtos *Kritikų* logikos ir naujais požiūriais, negriežta, dažnai literatūriška minčių raiška pasižyminčios neklasikinės filosofijos? Be abejonės, įmanoma. Pakanka prisiminti, ką Kantas galvojo apie metafiziką, kaip apibrėžė grynojo proto ribas, skyrė reiškinius ir noumenus, parodė tikėjimo pranašumą ten, kur nesiekia protas, kad suprastume, kodėl jo įvykdytas „kopernikiškasis perversmas“ filosofijoje taip pat reiškė posūkį nuo klasikinio link neklasikinio mąstymo būdo. Jo atstovai savo „pasaulio matymo“ aiškinimą dažnai pradeda nuo to, kad apibrėžia savo santykį su Kantu. Tas santykis būna įvairus – teigiamas ir neigiamas, tiesioginis ir tarpiškas, kartais virstantis kantininkų ir antikanantininkų kontraversija, tačiau visada tekiantis kūrybinių paskatų ir išvalgų. „Karaliaučiaus išminčiaus“ idėjų atgarsių nerasime tik nusikalstamose XX amžiaus ideologijose. Kanto filosofijos palikimas gali būti įvairių refleksijų ir interpretacijų objektas, ne tik iš filosofijos, bet ir iš meno bei kitų kultūros sričių perspektyvų. Tad neturėtų šokiruoti ir Jekentaitės bandymas apie Kanto filosofiją kalbėti „džiazuojančioje epochoje“.

Gruzinių filosofas fenomenologas Merabas Mamardašvilis, skaitęs paskaitas (tada) jauniems lietuvių filosofams, rado būdą kalbėti apie Kanto filosofiją muzikos terminais, savo paskaitų ciklą pavadino kantiškosiomis variacijomis arba varijacijomis Kanto tema. Štai kaip aptariamų tekstų autorė suprato gruzinų mąstytojo mintis: „Mamardašvilis nuolat primena būtinumą skaityti grandiozinę teorinę Kanto palikimą kaip vieną akordą – tarsi muzikinę partitūrą, kurios kiekvienas žodis kaip nata simfonijoje yra apgalvota ir turi savo būtiną vietą visumoje, ir būtent šia prasme jis vadina Kantą genijumi“ (Jekentaitė 2007: 18). Juk ir Kanto viso gyvenimo apmąstymų tikslas buvo žmogus, ne kaip teorinė abstrakcija, o kaip mąstantis, jaučiantis,

sprendžiantis ir apsisprendžiantis individas, siekiantis suprasti gėrio ir grožio idealus, klausiantis, kaip pagal juos reikia gyventi.

Apie gilumines meno, šiuo atveju, muzikos, ir filosofijos sąsajas kalba ir savotiškas „atvirkščias“ ryšys. Filosofai, nesitenkindami racionalios mąstysenos teikiamomis galimybėmis, gręžiasi į meninės raiškos formas, „jose išvelgdami galimybę išreikšti iracionalią vienatinės žmogaus būties esmę: jos paradoksalumo, absurdo, gyvybinės erdvės betarpišką judėjimą“ (Jekentaitė 2007: 17). Pavyzdžių nereikia ilgai ieškoti: „Kierkegaardas garbina W. A. Mozartą, Nietzsche – Richardą Wagnerį, Adorno – Gustavą Mahlerį“ (Jekentaitė 2007: 17). Ir dabar intensyviausi kuriantys lietuvių filosofai randa daug savo kūrybos sąsajų su literatūra, tapyba, muzika, kinematografija, – teigia ji pastebėdama, kad daugumai šiuolaikinių mąstytojų šiuolaikinių mąstytojų artimas džiazas stilius. Džiazas – tai improvizacija, atvira vieša kūryba, kai kuriama ir atliekama tuo pat metu, kur svarbus visas kūrybos procesas, ne tik rezultatas, kur galimi netikėti akordai, nebaigtumas. Postmoderno kultūroje, „džiazavimo stilistika skverbiasi visur“, neaplenkia ji ir filosofijos, minčių dėstymo ir knygų rašymo būdų: „Džiazavimu apibūdinčiau tokią samprotavimo eigą, kai probleminė idėja (mintis, kuri gimdo kitas mintis) atskleidžiama ne vien logio nuoseklumo keliu, bet ir netikėtomis asociacijomis, minties posūkiais ir „inkliūzais“ (Jekentaitė 2007: 23). Tai būdinga daugelio įdomiausių šiuolaikinių mąstytojų kalbos ir mąstymo stiliui. Akivaizdžiai nutolstančiam nuo klasikinio. Džiazas muzika ir ją pamėgusių filosofų „džiazuojantis“ minties dėstymo būdas neblogai dera tarpusavyje ir kartu įsilieja į postmoderno terminu įvardijamos kultūros aplinką. Dėl vaizdo pilnumos dar galima pridėti improvizuojantį, „džiazuojantį“ gyvenimo būdą, kuomet ryte negalvojama kaip bus gyvenama vidudienį.

Vis dėlto kyla vienas klausimas, į kurį ieškoti atsakymo autorė palieka pačiam skaitytojui. Jeigu apie Kanto filosofiją siūloma kalbėti muzikos terminais, kodėl tai daryti siejant su džiazavimu? Gal galima praplėsti muzikavimo diapazoną ir pažiūrėti, ar Kanto kritinei dvasiai nebūtų artimesnė simfonija? Visos trys – grynojo proto, praktinio proto ir sprendimo galios – kritikos iš tiesų sudaro simfoniską visumą, ir kiekvienos jų viduje skamba darniai plaukiantys minčių akordai. O kategorinio imperatyvo išakmumas vargu ar palieka vietos moralinėms improvizacijoms. Tačiau autorės išvalga siekia toliau. Džiazavimas kaip šiandieninis fonas sukuria opozicinį nuotolį, kuriame

ryškėja Kanto grynojo proto idėjų – Dievo, Pasaulio ir Žmogaus – monumentalumas ir nepraeinamumas. „Dievas – tiesos ir mūsų pasaulio tikrumo simbolis, už visa kita mes atsakome patys“ (Jekentaitė 2007: 29).

Tam ir buvo reikalinga Dievo idėja, kaip atskaitos taškas, kaip simbolis visybiškumo, susietumu pamatuoto pasaulio, be galo besitęsiančio visomis kryptimis. Tie, kurie neabejoja savo Dievo tikrumu ir tam yra pasiruošę paaukoti tiek didvyrių – savižudžių, kiek reikės, kaip rimta yra tai, kas įvardijama Dievo vardu (Jekentaitė 2007: 30).

Schopenhauerio ataidai

Aptariamų straipsnių autorė domėjosi Schopenhauerio filosofija ne tik dėlto, kad jai buvo artima pagrindinė jo idėja (valia yra pati žmogaus prigimtis ir esmė), bet nemažiau ir dėl jo raštų stiliaus bei kalbos, kuri „tokia įtaigi, elegantiška, didinga ir nerūpestingai žiauri, kokia dar niekas nebuvo rašęs vokiečių filosofijos istorijoje“ (Thomas Mannas), „kuo žavėjosi daugelis iškilių asmenybių. Juo labiau, kad šio filosofo mintys – puiki tema įvairioms interpretacijoms, lengvai įsilieja į kelių probleminių erdvių – gyvenimo filosofijos, etikos, estetikos – kontekstus. Schopenhauerio minčių atgarsiai yra ryškūs daugelio didžiųjų mąstytojų ir menininkų kūryboje. Jo įtaka ypač jaučiama šiuolaikinių prancūzų postmodernistų darbuose, kuriuose daug dėmesio skiriama galios ir įvaizdžio dabarties kultūroje analizei, – pastebi Jekentaitė. Ji pati vokiečių mąstytojo pažiūras apžvelgia vienu aspektu – ieškodama jų ataidų garsaus prancūzų postmodernisto Gilles Deleuzo apmąstymuose.

Čia vėl tenka prisiminti Kantą, nes pagrindines savo idėjas Schopenhaueris išplėtojo remdamasis kai kuriomis Kanto filosofijos sąvokomis. Savaip interpretuodamas kantiškąją reiškinių ir daiktų savaime (noumenų) skyrimo teoriją, jis teigia, kad noumenai, slypintys už patirtyje išnyrančių reiškinių, nėra visiškai neprieinami žmogaus pažintinėms galioms. Noumenų pasaulis atsiskleidžia kitaip – ne per tarpišką ir objektyvuojantį sąvokinį pažinimą, o per tiesioginę savižiną, gilinimąsi į savimonę. Šitaip galime pažinti tai, kas mums artimiausia, kas kiekvienam žinoma betarpiškai, o tai yra valia. Iš tokio požiūrio plaukė išvada apie proto paviršutiniškumą ir nepajėgumą suvokti būties pamatus, tvirtinimas, kad valia yra pirminė ir pranašesnė proto atžvilgiu, pajungia ją sau, dar daugiau, valai yra pirminė ir ontologine prasme.

To meto universitetuose vyraavusiai hegeliškos kilmės racionalistinei tezei *visa, kas tikra, yra protinga* Schopenhaueris drąsiai priešpriešino teiginį *viskas, kas tikra, yra neprotinga, ir kas neprotinga, yra tikra*, – pabrėžiama Jekentaitės straipsnyje (Jekentaitė 2007: 70). Kritiškas požiūris į racionalųjį pažinimą yra ta filosofinė terpė, kurioje straipsnio autorė ieško Schopenhauerio ir Deleuze'o požiūrų sąlyčio taškų. Svarbiausi jų yra tokie: blaivinantis požiūris į sąvokinį mąstymą, siejant jį su iliuzija, o ne tikrove, su regimybe, o ne su tiesa; filosofija gretinama ne su mokslu, o veikiau su menu. Įžvelgiamas ir toks sąlyčio taškas – Schopenhauerio kosminė valia gali būti laikoma chaoso sampratos Deleuzeo aiškinimuose atitikmeniu. Abiejų mąstytojų požiūriu, filosofija galėtų būti prilyginta sąvokų tinklui, kuris metamas ant beformio chaoso. Tai, kad Schopenhaueris ir Deleuzeas, kiekvienas savaip, teigia kūrybinę filosofijos prigimtį, nėra kažkas nauja filosofijos akiračiuose, svarbu yra tai, kad kūrybiškumas suprantamas meno kūrybai artima prasme. Originalumu išsiskiria Deleuze'o išplėtotą filosofinės kūrybos sampratą, kurią Jekentaitė laikė ypač produktyvia. Šis mąstytojas aiškino, kad filosofijoje svarbiausia ne ieškoti tiesų, kurios yra nuobodžios, bet siekti naujumo ir įdomumo. Filosofinio mąstymo specifika – ne visuotinai reikšmingų teorijų konstravimas, bet menas kurti konceptus. „Kiekvienas originalus filosofas pasiūlo savitą, tik jam būdingą konceptą, be šito nėra filosofo“ (Jekentaitė 2007: 79). Konceptams gali būti taikomi estetinio vertinimo kriterijai, todėl filosofas turi pasižymėti ne tik intelektu, bet ir vaizduote bei skoniu. Todėl filosofija istorinės raidos požiūriu – ne problemų kėlimo ir sprendimo seka, o kūrybingų asmenybių radimasis ir raiška. Kiekvienas genialus filosofas kuria savo Visatą, savo filosofinį spektaklį, todėl filosofijoje nėra dialogo tarp mąstytojų, nėra ir tęstinumo, bet, kita vertus, taręs savo žodį, genialus filosofas neužtemdo kito.

Panašiai ir Schopenhaueris yra apibūdinęs filosofiją, pastebi straipsnio autorė, cituodama jo mintį: „todėl gebėjimas filosofuoti pasireiškia kaip tik tuo, kuo jį laikė esant Platonas – pažinti vienį daugyje ir daugį vienyje. Žmogus yra filosofuojanti būtybė, tačiau filosofija – vaizdinių sritis. Gilesniąją prasme žmogus – valios būtybė. Esame kupini valios gyventi, tačiau mūsų elgesį galiausiai lemia ne sąmoningo pasirinkimo kriterijai, o valios sprendimai, daromi „žemiau“ racionalios refleksijos lygmens. Neabejotinos sąsajos su froidistiniais teiginiais apie instinktyvią žmogaus prigimtį. Be to, Schopenhauerio filosofijoje valia nuasmeninama, jaučiantis savyje valios galią asmuo

nėra savarankiškai veikiantis subjektas, nes jo laisvė tik iliuzija, faktiškai jis bevalis beveidės valios tėkmės blaškomas individas. Tai suteikia šiai žmogaus sampratai fatalizmo pobūdį.

Estetizmas

Iš neklasikinės filosofijos mąstytojų svarbiausioji vieta Jekentaitės akiraityje atitenka Kierkegaardui, kurio filosofija ją žavėjo angažuotu ir betarpišku minties dėstymu, literatūriškumu, subtilia asmenybės subjektyvumo analize, netradiciška žmogaus būties samprata. Danų mąstytojo filosofijai, kaip žinoma, tinka įvairūs apibūdinimai: jis egzistencializmo filosofijos pradininkas, pažvelgęs į žmogaus gyvenimą kaip į egzistencinės patirties tėkmę; jis – religinis mąstytojas, tikėjimą į Dievą laikęs aukščiausiu, nereikalaujančiu kriterijų valios apsisprendimu, jam aukščiausia aistra yra tikėjimas; jis – etikas, teigiantis besąlygišką pareigos privalomybę; jis ir estetizmo puoselėtojas, pasaulį suvokiantis per grožio, meno kūrybos ir kitokių juslinių išpūdžių išgyvenimus. Jekentaitę ypatingai traukė ši Kierkegaardo filosofinių apmąstymų sritis, aiškinanti, kad estetizmas – tai ne vien į grožio, meno pasaulį nukreipta žiūra, bet daug daugiau – šiuo terminu yra įvardijamas ypatingas žmogaus egzistencijos būdas ir atitinkamas asmenybės tipas, kuris žiūri į pasaulį (taip pat ir meno, grąžio kūrybą) hedonisto akimis – kaip į neišsemiamą malonumų šaltinį. Nesunku pastebėti šitaip suprantamo estetinio gyvenimo būdo giminumą daugiau nei pusšimčiu metų vėliau išdėstytam froidistiniam požiūriui į žmogų, kaip į būtybę, siekiančią gyventi pagal „malonumo principą“, ką nulemia jo instinktyvioji prigimtis (libido), kuri neišvengiamai jį supriešina su kultūroje vyraujančiu „realybės principu“.

Egzistencializmo filosofijoje, kaip žinoma, esminis žmogaus būties apskritai matmuo yra laisvė, iš jos plaukianti reikmė nuolatos rinktis ir apsispręsti, nes „egzistencija yra pirma esmės“ (J.-P. Sartre'as). Rinkimosi niekas negali išvengti, nors, kita vertus, rinkimosi nėra „be krantų“, rinktis visada tenka tam tikroje konkrečioje aplinkoje. Todėl ir kierkegardiškas estetinis egzistencijos būdas, pastebi Jekentaitė, „yra ne tik sąmoningas ir nesąmoningas pasirinkimas, bet ir kultūriškai nulemtas žmogaus santykis su būtimi“ (Jekentaitė 2007: 35). Tačiau kokia bebūtų kultūrinė aplinka ir jos poveikiai individui, lemiamas motyvas yra jo pasirinkimas, vienokiam ar kitokiam egzistencijos būdai apsisprendžiama, o tai galiausiai daro pats žmogus. „Kiekvienas

žmogus pirmapradiškai suręstas kaip Pats, skirtas tapti pačiu savimi...” (Kierkegaard 1997: 64). Apsisprendžia ne deterministro Pats, ir ne fatalisto Pats, nes negalima apsispręsti pagal būtinybę, o fatalistas yra „praradęs Dievą ir drauge savo Patį“, – skaitome aptariamo filosofo knygoje. Nors estetizmas, kaip gyvenimas pagal juslinio malonumo principą, gali būti vyraujanti nuostata tam tikroje kultūroje, pats individas nusistato, kaip jam gyventi, kartu prisiimdamas ir atsakomybę. Renkantis gyvenimo būdą, tenka rinktis ir tikrovę, kurioje gyvename ir kurią išgyvename kaip savo patirties dalį, kurią taip pat ir kuriame bei esame už ją atsakingi.

Šioje vietoje galima išvėlgti akivaizdžią analogiją su Frommo apibūdinomis produktyvaus ir ne produktyvaus rinkimosi perspektyvomis, kartu pastebint ir svarbų skirtumą – humanistinės psichologijos kūrėjas ir danų mąstytojas gyveno skirtingose visuomenėse, todėl ir jų pateikiami asmenybės tipų radimosi aiškinimai daug kuo skiriasi. Reikia pažymėti, kad Kierkegaardo kūrybinės pasaulėjautos akiratyje išnirę žmogaus egzistencijos tipai nėra blankios abstrakcijos, o spalvingi tuometinės Danijos visuomenės žmonių paveikslai, pagyvinti skausmingų jo paties asmeninių išgyvenimų. Vis dėlto jie nėra tik šios kultūros dvasios dariniai, bet, kaip atsitinka ir su kitų genialių kūrėjų personažais, peržengia lokalumo ribas ir gali būti atpažįstami ir kituose kultūriniuose arealuose. Atpažinimo raktas gali būti įvairių epochų kultūrose žinomi Narcizo ir Ironiko tipai, kuriuos išugdo estetizmo dvasios ar jai gimininga aplinka. Narcizas išsiskiria tuo, kad viską aplink save apibūdina kaip savojo *aš* subjektyvumo sklaidą, jis gali mylėti tik save ir savo meilę, jis tik žaidžia kitų jausmais (Jekentaitė 2007: 73), – rašo Jekentaitė, analizuodama Kierkegaasrdo, Marcuse.s, Lacano mintis apie šį asmenybės tipą. Tai buvo būdinga, nekalbant apie kitas epochas, estetizmu pasižymėjusiam pagoniškam antikinio pasaulio gyvenimo būdui: „pagonio egzistencijos orientacija visada yra estetinė – jusliškai apibrėžta, ir kelias į tiesą eina per grožį“ (Jekentaitė 2007: 108). Tai malonumų siekimo kelias, ieškant pasitenkinimo jausmams. Bet jusliniais malonumais negalima gyventi ilgai, visokia įspūdžių įvairovė turi savo ribas, anksčiau ar vėliau ateina persisotinimas, su juo ir nuobodulys, o šios emocinės būsenos kelia abejingumą, sukelia ironišką požiūrį į gyvenimą ir į jo teikiamus malonumus.

Ironija – tikrovės teigimas iš tikrųjų ją neigiant, liudijantis apie vertybių išsisėmimą. Pagoniškoje senovės graikų kultūroje tokia buvo filosofinė

Sokrato, teigusio „žinau, kad nieko nežinau“, ironija, neigianti viską, net savo paties gyvenimą, nes ir jame nematė vertės. Narciziška meninė ekspresija gali prarasti kūrybiškumą ir virsti destruktivia ekspresija, apie ką bylojo netramdoma, į pražūtį vedusi Nerono tipo tironų savivalė.

Čia vėl galima prisiminti Frommo aiškinimus apie kūrybiškumo praradimo ir destruktivos orientacijos tarpusavio priklausomybę. Ironiška savi-neiga, kaip ir destruktivi estetinė savivalė, veda į aklavietes, iš kurių išeitis – egzistencinis susimąstymas ir naujo, asmenybiškai aukštesnio egzistencijos būdo rinkimasis. Tai etinės egzistencijos lygmuo, kuriame paklūstama visuotinėms gėrio normoms, leidžiančioms atitrūkti nuo juslinių išpūdžių srauto, pasipriešinti malonumų pasaulio vilionėms, kurios smerkiamos kaip nuodėmingos.

Tačiau su juslišku sunku galinėtis. Etiko sieloje estetikas nemiršta, o paslapčia atbunda kaip gedulingas noras matyti ir daryti tai, kas draudžiama. Etiškumas neišlaisvina dvasios ir neatneša ramybės, priešingai, sukelia kankinantį sąžinės dvilypumą, nes etikas, žinodamas, kas gera, daro tai, kas bloga. Jis neįstengia atsispirti jusliniams potraukiams, o, svarbiausia, ir nenori atsispirti, sąmoningai apsisprendžia peržengti ribą ir daryti tai, ko negalima. Tai demoniškas estetizmas, plaukiantis iš ironiško santykio su tikrove, kuomet, kaip Faustas, sąmoningai pasirenkama nuodėmė, pasirašant sutartį net su velniu. „Asmeninė individuali valia iškeliama aukščiau nei bendroji, asmens įnoris aukščiau nei Dievo įsakymas“ (Jekentaitė 2007: 41) – tai laisvė, virsianti savivale ir besiribojanti su nusikaltimu. Plėtodamas savo apmąstymus, danų mąstytojas parodo, jog tokioje estetiškosios sąmonės transformacijoje atsiskleidžia ištisa asmenybės išgyvenimų įvairovė – susižavėjimas ir meilė, dvejonė ir nerimas, melancholija ir neviltis – tai, kas lig tol domino tik poetus ir romanistus. Kartu atsiskleidžia žmogiškosios būties tragizmas ir paradoksiškumas: „Iššūkis, meninei ekspresijai pajungta destruktija galiausiai tampa nevilties kupina savidestrukcija. Žaisti su šventumu reiškia žaisti su proto šviesa ir gyvenimo verte, kur lengva peržengti ribą (Jekentaitė 2007: 41). Tokioje būsenoje protas yra bejėgis ką nors patarti, nes proto tiesos yra visuotinės, taigi, beasmenės, o žmogui konkrečioje situacijoje, kuri visada yra unikali, ką nors reiškia tik jo asmeniška, egzistencinė tiesa. Tad galima kalbėti apie kierkegoriškąją psichoanalizę, kurioje į žmogaus sąmonės gelmes žvelgiama giliau nei froidistiškoje.

Iš šių samprotavimų perspektyvos Jekentaitė žvelgia į iškilus dabarties lietuvių kultūros kūrėjus ir jų darbus. Tai Šarūnas Sauka tapyboje, Sigitas Parulskis ir jo bendraminčiai literatūroje, Oskaras Koršunovas teatre. Jų kūryba Jekentaitė nuolat domėjosi, apie ją rašė, pastebėdama, kad visi jie yra panašios pasaulėjautos, kuriai būdingas domėjimasis tamsiąja žmogaus prigimties puse, suskilęs autoriaus „aš“, taip pat narcizmas, muzikos ir erotizmo stichija, ironija ir autoironija. „Naujoji banga dažniausiai kaip savo sąmoningą pasirinkimą teigia kasdienybės ir bjaurasties estetiką, jiems ekspresija susijusi su akivaizdžia disharmonija“ (Jekentaitė 2007: 38). Lyrinis herojus yra pasimetęs ir pasiklydęs, žino, kas jis nėra, ir kas jam nepriimtina, bet nėra nieko, kas būtų priimtina, būtų atrama ir orientyras. Kierkegardiškas terminas „dėminiškasis estetizmas“, Jekentaitės nuomone, būtų tinkamiausias nusakyti šių autorių kūrybai.

Valia gyventi

Pasakyti, kad Nietzsche yra neklasikinio tipo filosofas yra per mažai, dar reikėtų pabrėžti, kad jis buvo vienas iš tų autorių, kurie klibino klasikinės filosofijos pamatus. „Susidūrimas su Nietzchės filosofija dažniausiai yra išgyvenamas kaip savotiškas pabudimas ir dvasinio snaudulio. Šis filosofas paprastai ne tik sužadina protą, bet ir galingus emocijų išlydžius“, – rašo Jekentaitė straipsnyje *Friedrichas Nietzsche ir antisemitizmo mitas* (Jekentaitė 2007: 61). Ją žavėjo šmaikštus, aforistiškas šio filosofo tekstų stilius, iš kiekvieno puslapio dvelkianti meninė prigimtis. Labiausiai imponavo originalūs ir neįprasti požiūriai, tikėjimas viskuo, kas gyvybinga, pripildyta ar net perpildyta valios gyventi, stiprybės ir galios, kaip aukščiausių gyvenimo apraiškų, siekio. „Gyventi – reiškia: nuolat stumti nuo savęs tai, kam laikas mirti; gyventi – reiškia: būti žiauriam ir negailestingam viskam, kas mumyse silpsta ir sensta, ir ne tik mumyse“, – skaitome šio mąstytojo knygoje *Linksmasis mokslas*.

Tikėjimas gyvenimo instinkto galia, vitalinės aistros aukštinimas žadino jo valią būti maištingu vertybių perversintoju, stabų griovėju, pirmiausia metant iššūkį krikščioniškųjų moralinių vertybių ir metafizikos tradicijai. Krikščioniškoji moralė ir klasikinė filosofija, Nietzches požiūriu, daiktų sąvokas atitraukė nuo daiktų ir suidealino, o bendras žmonėms elgesio normas paverė idealais, kylančiais iki absoliuto ir begalybės. Pasaulio idėja buvo atskirta nuo realiojo daiktų pasaulio. „Ir kaip tik idėja tapo pašventinta kaip gėrio ir

tiesos vieta, daiktas pasmerktas nuodėmingam nepilnavertiškumui“, – interpretuodama iškiliojo mąstytojo idėjas pabrėžia Jekentaitė. Krikščionis neranda būties savyje, jam tikrasis gyvenimas nukeliamas į anapusybę. Todėl krikščioniškoji gyvenimo forma Nietzschei pasirodo esanti vidujai prieštaringa, linkstanti save paneigti, pastebi nihilizmo Vakarų filosofijoje tyrinėtoja Rita Šerpytytė (Šerpytytė 2007: 124). Anapusės būties, ne tik krikščioniškąją, bet ir metafizinę prasmę aukštinimui Nietzsche priešpriešina realų visavertį gyvenimą realiame pasaulyje kaip vieninteliame ir geriausiame. Spekuliatyviajai būties, Būties ir Gėrio metafizikai jis priešpriešina artistinę metafiziką, teigdamas, kad žmogaus esmė reiškiasi mene, ne moralėje, „pasaulio egzistavimas gali būti pateisintas tik kaip estetiškas fenomenas. „Taip dionisiškasis graikų kultas prilyginamas visaverčio gyvenimo apraiškoms, nes šio kulto formomis yra išreiškiamas iš pirmą kartą Vienio kylantis gyvenimo geismas, vitalinė jėga, pasireiškianti muzika, dainomis, šokiais, pereinančiais į apsvaigimą, apgirtimą, transą. „Dionisiškoji muzika yra aistrų muzika, jos būgnai – tai gamtos ritmai“ (Jekentaitė 2007: 34).

Gilindamasi į krikščionybės ir jusliškojo gyvenimo prado priešstatos šio mąstytojo kūryboje ištakas Jekentaitė parodo, kad jis krikščionybės savitumus siejo su žydiškumu. Nietzsche rašė: „(...) juk žydai krikščionybės išradėjai“, ir nuodėmė – „žydų išradimas“ (Nietzsche 1995: 128, 157), žydiškumą aiškindamas ne (kaip kartais teigiama) antisemitizmo dvasia, bet „paradoksaliu, ironišku, šokiruojančiu būdu (Jekentaitė 2007: 62). „Žydiškumas“ Nietzsches sampratoje, pažymi autorė, tėra savotiška metafora apibūdinti specifiniam santykiui su būtimi, ypatingam asmenybės charakteriui, religijos ir kultūros tipui. Į žydus Nietzsche žiūrėjo kaip į nepaprastiausią tautą žmonijos istorijoje, iškilus klausimui „būti at nebūti“, jie pasirinko būti bet kuria kaina. Per savo tūkstantmetę istoriją ne kartą prarasdami savo tėvynę su jos gamtine aplinka, joje įsikūrusiais, juos globojančiais dievais, jie atsisako jusliškojo santykio su tikrove kaip vienintelio įmanomo, ir pagoniškai pasaulėjautai būdingą estetinį santykį su tikrove keičia etiniu. Nesiliaujančių netekčių ir grėsmės pražūties akivaizdoje kaip vienintelį gyvenimo orientyrą ir išlikimo kelią jie pasirinko grėžinąsi į idealią būtį, suformulavo naują transcendentinio Dievo sampratą iki sakralumo išaukštinami pagarbą raidei, skaičiui, Knygai ir įstatymui. „Amžinojo žydo“ išskirtinumas – tai didžiulis noras ir kartu negalėjimas susisieti su jokia apibrėžtu medžiagišku pavidalu, jo Dievas visur ir kartu niekur (Jekentaitė 2007: 66).

Toks negatyvus santykis su jusliška tikrove, kurį Nietzsche laikė autentišku tik semitų tautoms, perėjo į krikščionybę ir šios religijos formomis užkariavo barbariškas Europos tautas. Su krikščionyste buvo priimtas požiūris, kad juslinės patirties malonumai ir grožybės tėra tik šio laikinojo pasaulio iliuzijos, atitraukiančios nuo dvasinio tobulėjimo, kuris ir yra vienintelė šio žemiškojo gyvenimo paskirtis, o pasiaukojanti kančia yra kompensacijos anapusybjė garantas (Jekentaitė 2007: 67). Tokia gyvenimo samprata išvirtino tik paviršutiniame Europos tautų vertybių sluoksnyje, kuris nepajėgė nuslopinti į sąmonę nustumtos gyvenimo aistros. Tai sukėlė gelminį europietiškosios dvasios suskilimą į sąmoningą (kultūrinę) ir instinktyviąją (prigimtine) puses, ir tai buvo pirmosios, dar ikifroidinės psichoanalizės pamokos, pastebi Jekentaitė. „Kritikuodamas suskilusių vokiečių tautos dvasią, gyvenimo instinkto požiūriu barbarišką, o išoriškai prisiėmusią krikščioniškosios civilizacijos pavidalą, filosofas teigia, kad realus pagoniškas tautos charakteris yra įvilktas į svetimas „žydiškas“ formas“ (Jekentaitė 2007: 64). Šis sąmonės suskilimas nėra vien uždaras „vidinis konfliktas“, jis turi ir tragiškas išorines apraiškas. Viešai laikantis prisiimtiosios pasaulėžiūros ir Dievo išpažinimo, visam tam jaučiamas instinktyvus pasipriešinimas ir atmetimas. Tai vis pasireiškia racionaliai nepaaiškinamais antisemitizmo proveržiais, paskutinis kraupus patvirtinimas – Antrojo pasaulinio karo holokaustas. „Nietzsche leido suprasti gelmines psichoanalitinės antisemitizmo šaknis“ (Jekentaitė 2007: 68).

Žydiškumo ir krikščionybės kontekste naujai suskamba ir lietuviško tapatumo klausimas. Nietzsches idėjų įsisąmoninimas mums sako, kad turime mažiau pasitikėti kartu su globalizacija iš svetur ateinančiomis spekuliacijomis, bet stiprinti savo baltiškąją potencialą, gręžtis į tautinės tapatybės suvokimą, apmąstymą ir reiškimą adekvačiomis tautos būčiai kalbinėmis formomis. Sveiki žmonės yra stiprūs todėl, kad juos savo gyvybiniais syvais maitina jusliškai apčiuopiama, konkrečiais kūno ir gamtos pavidalais išreikšta esatis.

Lietuviškoji filosofinė antikotyra 1918–1990

Vienu filosofijos brandumo požymių laikytina tai, kaip ir kiek yra įsisąmoninamos praeities amžių filosofijos idėjos ir problemos ir tuo įsijungiama į istorinę filosofijos tradiciją. Tai rodo ne tik specialieji istoriniai tyrimai, bet

dar daugiau tai, kaip palikimu pasinaudojama svarstant laiko tėkmėje kylančius klausimus, kaip suvokiama jo istorinė reikšmė ir ryšys su dabartimi. Nepraeinančios vertės praeities palikimo dalis yra senovės romėnų ir graikų filosofija, vadinama antikinė ir visuotinai laikoma Europos filosofijos istorinės raidos pagrindu. Šis straipsnis ir skiriamas antikinės filosofijos recepcijai šiuolaikinėje lietuvių filosofijoje, nors ir nėra įprasta šią svarstyti ir vertinti tiek visumos požiūriu, tiek ir kuriuo siauresniu probleminiu aspektu. Tai tik sudėtinė dalis platesnio klausimo apie antikinės kultūros atspindį lietuvių kultūroje.

* * *

Nors lietuviai paskutiniai iš Europos tautų apsikrikštijo ir dėl to palyginus vėlai įsijungė į tuometinės Europos kultūrinį kontekstą, senoji Lietuva nestovėjo antikinės kultūros poveikio nuošalėje. Raštiškai liudijami sąlyčiai su ta kultūra, tiksliau su lotyniškąja jos puse, prasideda jau XIII amžiuje, kai Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje buvo pradėta vartoti lotynų kalba, iš pradžių diplomatinėje korespondencijoje su Vakarų Europos šalimis, vėliau, po krikšto, vienuolynuose, bažnyčiose, mokyklose. Pradėjo kurtis lietuviška raštija lotynų kalba, ne tik konfesinė, bet ir pasaulietiška.

Domėjimasis antikinės kultūros palikimu Lietuvos aukštuomenėje ypač padidėjo XV–XVI amžiais. Tai lėmė, neskaitant katalikybės įvedimo, „humanistinis judėjimas, kuris tuomet plačiai reiškėsi visoje Europoje“ (Lebedys J. 1977: 29). Antikiniame pasaulyje humanistai rado tą žmogaus idealą, kuriuo jie žavėjosi ir kurį siekė įgyvendinti. Humanizmo veikiami Lietuvos feodaliai siuntė savo vaikus mokytis į renesansinius Italijos universitetus, antikinių kalbų ir autorių pažinimas, kelionės po Vakarų Europos šalis buvo laikoma būtinu pasaulietiško išsilavinimo požymiu. Lotynų kalba ir raštija, katalikybė, humanizmo idėjos, vėlyvojo renesanso menas buvo tie šaltiniai, kurių veikiami brendo europietiškas lietuvių mentalitetas, naujoji kultūrinė tautos individualybė.

Vykstant Reformacijos ir Kontrreformacijos kovoms XVI amžiuje, Lietuvoje buvo steigiamos jėzuitų kolegijos, Vilniaus kolegijos pagrindu 1579 m. įkurtas Vilniaus universitetas. Jame dėstomoji kalba buvo lotynų, taip pat buvo mokoma senosios graikų kalbos. Filosofijos, teologijos, retorikos, poeti-

kos paskaitose buvo nagrinėjami Platono, Aristotelio, Cicerono ir kitų autorių tekstai. Lotyniškai buvo rašomi ir spausdinami ne tik moksliniai, filosofiniai darbai, bet ir grožinė, istoriografinė, publicistinė, epistolinė, memuarinė literatūra, skirta visuomeninei istorinei Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės tematikai. XVI–XVIII amžiais Lietuvoje, kaip ir daugelyje kitų Europos šalių, egzistavo antikos literatūrinių ir kultūrinių tradicijų perimamumas, pasireiškiantis „antikos autorių studijavimu, leidimu, vertimu, sekimu, interpretavimu ir t. t.“ (Ulčinaitė E. 1986: 118).

Lotyniškoje Lietuvos raštijoje atsispindėjo antikinio pasaulio mitologija, istoriografija, filosofija, meno kultūra. Domėjimasi antika ir lotynų kalba skatino populiaru tuo metu lietuvių romėniškosios kilmės teorija. Lotynų kalbą geriau ar blogiau mokėjo aukštuomenės atstovai ne tik Vilniuje, bet ir kituose Lietuvos miestuose, buvo bandyta lotynų kalbą paskelbti oficialiąja Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalba.

Kada 1795 m. Lietuva buvo prijungta prie Rusijos, kultūros situacija keitėsi. Sustiprėjo jau anksčiau prasidėjusi Lietuvos kultūros polonizacija, vėliau rusifikacija. Vilniaus universitetą reorganizavus 1797 m. oficialiąja dėstomąja kalba jame tapo lenkų kalba, nors kai kurie dalykai ir toliau buvo dėstomi lotyniškai, aukštą lygį pasiekė klasikinės filologijos tyrinėjimai. Padėtis radikaliai pasikeitė po 1832 m. uždarius Vilniaus universitetą. Kai kurių universiteto padalinių pagrindu 1933 m. buvo organizuota Vilniaus dvasinė akademija aukšto rango katalikų dvasininkams rengti. 1842 m. akademija buvo perkelta į Peterburgą, kur pervažiavo ir daugelis Vilniaus universiteto profesorių. Taip buvo tęsiama, nors ir susiaurėjusi katalikiškosios tomistinės-aristotelinės filosofijos ir klasikinės filologijos tradicija.

XIX amžiaus pabaigoje ir XX amžiaus pradžioje akademijoje mokėsi ir dėstė žinomi lietuvių katalikiškosios dvasininkijos atstovai, kurių ne vienas iškilo kaip lietuvių tautinio atgimimo įkvėpėjas ir veikėjas, poetas, filosofas. Jie negailėdami jėgų darbavosi kurdami lietuviškąją grožinę literatūrą, spaudą, jų veiklos aplinkoje augo ir brendo ta lietuvių inteligentija, kuri vėliau dėjo pamatus nepriklausomos Lietuvos valstybės humanitariniams mokslams, kuriuose pamažu budo šiuolaikinis domėjimasis antikine kultūra (Tumelis J. 1977: 480–491).

Kai 1918 m. buvo atstatyta Lietuvos nepriklausoma valstybė ir šalies kultūrinis gyvenimas vis labiau grįžo ir grėžėsi vakarietiškujų tradicijų link, kartu ir į „katalikiškąją lotynystę“, kurią Rusijos valdžia Lietuvoje daugiau kaip šimtą metų slopino ir naikino, plėtė ir tie keliai, kuriais antikinės kultūros palikimo fragmentai galėjo įsilieti į šalies kultūros gyvenimą. Gimnazijose tvirtai nusistovėjo humanitarinis mokymas, kurio vienas pagrindinių sudėtinių dalių buvo lotynų kalba, o jėzuitų ir marijonų išlaikomose gimnazijose dar ir graikų kalba. Buvo išleista nemažai lotynų kalbos vadovėlių, antologijų, lotynų-lietuvių kalbų žodynų. Klasikinių kalbų žinių pradmenys buvo įgyjami ir katalikiškose kunigų seminarijose.

Tačiau antikine filosofija profesionaliu lygmeniu buvo domimasi daugiausia tik Vytauto Didžiojo universiteto filosofijos padaliniuose, kur nusistovėjo konfesinė (daugiausia katalikiškoji) bei nekonfesinė tos filosofijos recepcija ir interpretacijos. Katalikiškojoje filosofijoje skyrėsi neotomistinė ir augustinėškoji pakraipa, kiekvienos jų atstovai daugiau ar mažiau operavo graikų ir romėnų filosofijos idėjomis.

Neotomistas P. Kuraitis savo veikaluose ontologijos (Kuraitis 1931–1933) ir gnoseologijos (Kuraitis 1931) klausimais pateikė tomistinę Aristotelio metafizikos ir kai kurių kitų senovės graikų filosofijos koncepcijų interpretaciją. A. Maliauskis (Maliauskis 1935) rėmėsi graikų mąstytojų teiginiais darbuose etikos, P. Malakauskis (Malakauskis 1934) – teisės klausimais, P. Dovydaitis panaudojo antikinės filosofijos mintis straipsniuose, skelbtuose žurnaluose *Logos*, *Kosmos* ir kt., skirtuose filosofijos istorijos, filosofijos objekto ir paskirties apibrėžimo klausimams. Antikinių mąstytojų pažiūros buvo pateikiamos ir darbuose krikščionybės istorijos, katalikiškosios teologijos tematika. Iš augustinizmo pasekėjo pozicijų apie antikos filosofiją buvo rašoma I. Tamošaičio straipsniuose žurnaluose *Logos*, *Eranus* – apie filosofijos apibrėžimą, filosofijos ir mokslo santykį, teologinį žinojimą. V. Solovjovo pasekėjas V. Šilkarškis rašė apie Sokrato gyvenimą ir pažiūras.

Pasaulietiškosios kultūros kontekste antikinės filosofijos palikimu buvo domimasi gan plačiu diapazonu – nuo tradicinių studijų, skirtų Sokrato, Platono, Aristotelio ir kitų mąstytojų pažiūroms, iki svarstymų apie antikinės išminties prasmę ir svarbą šiuolaikinei kultūrai ir filosofijai. Didžiausią dėmėjimąsi žadino antikinės etinės, pedagoginės pažiūros. Žurnaluose buvo rašoma apie žmogaus formavimosi principus senovės graikų kultūroje, senovės

graikų ir romėnų jaunimo auklėjimo būdų reikšmę mūsų dienų pedagoginei praktikai, apie Sokrato, Platono, Aristotelio, Cicerono ir kitų mąstytojų pedagogines pažiūras. Pasirodė vienas kitas straipsnis apie antikinį materializmą. Pažymėtina, kad tarpukario Lietuvoje nei filosofai, nei politikai rimčiau nesisidomėjo senovės Graikijos ir Romos politine santvarka bei filosofiniais jos principais, antikine demokratija.

Iš autorių, rašiusių antikinės filosofijos tematika, didžiausia kompetencija pasižymėjo V. Sezemanas, kuris „priklausė tam ratui filosofų, kurie kartu buvo ir klasikinės filologijos specialistai“ (Lozuraitis, 1984: 236). Pirmaisiais savo mokslinės veiklos metais jis nemažai dėmesio skyrė Platono filosofijai, gėrio ir blogio problemai antikinėje filosofijoje. Vėliau parašė keliolika straipsnių iš antikinės filosofijos „Lietuviškai enciklopedijai“ (1933–1944). Jo darbai apie senovės graikų filosofus plačia kompetencija, originalumu, siekimu atskleisti naujus aspektus. Šia prasme būdingas yra jo darbas „Sokratas ir savęs pažinimo problema“, turbūt vienas geriausių ir brandžiausių rašinių apie šį senojo pasaulio išminčių. Būdamas labai plačių interesų, jis antikinės filosofijos idėjomis rėmėsi svarstydamas gnoseologijos (Sezemanas 1987), estetikos (Sezemanas 1970), etikos (Sezemanas 1987) problemas. Tos idėjos taip pat atspindimos kitų autorių darbuose iš teisės filosofijos ir teisės filosofijos istorijos (Leonas 1921), literatūros istorijos (Šilkarskis 1938), pedagogikos istorijos (Maceina 1939).

Atskirai minėtinas unikalus veikalas – filosofo Levo Karsavino „Europos kultūros istorija“ (Karsavinas 1931), kurios pirmame tome aprašomi vėlyvosios Romos imperijos socialiniai ir ekonominiai santykiai, dvasinė kultūra, kurioje blėstančio helenizmo kontekste gimė, brendo ir plito krikščioniškoji kultūra. Tikroji Europos kultūra, L. Karsavino nuomone, prasideda tik nuo VII amžiaus, jos pradmenis sudarė helenistinė romėnų kultūra, ankstyvoji krikščionybė ir ją pamažu priimančių „barbariškų“ tautų kultūra. Autorius nemato aiškos laiko ribos tarp antikinės (pagoniškosios) kultūros ir krikščionybės, parodo, kaip nenutrūkstamo vyksmo būdu pirmoji perauga į antrąją. Knygoje nušviečiamos tokios helenistinės kultūros atmainos kaip gnosticizmas, neoplatonizmas, manicheizmas, bet daugiausia dėmesio skiriama krikščioniškai filosofijai – patristikai, jos iškiliausiems atstovams Tertulianui ir Augustinui. Įvairiais požiūriais apibūdinamos Augustino pažiūros, jos originalumas ir poveikis tuometinei bei vėlesniajai krikščionybei, nes, „mirštan-

čios helenistinės kultūros atstovas būdamas, jis tuo pat metu pranašavo naują Vakarų kultūrą“ (Karsavinas 1931: 170-171).

Apibendrinant galima pasakyti, kad tarpukario laikotarpiu atsigaunanti ir modernėjanti lietuvių kultūra, suvokdama savo istorines europines ištakas, siekė ir antikinę kultūrinę palikimą. Besikurianti ir profesionalėjanti lietuvių filosofija negalėjo išsiversti be pažinties su senovės graikų ir romėnų filosofija. Įvairiose filosofijos ir kitų humanitarinių mokslų disciplinose gausėjo nuorodų į antikinę filosofinę išmintį, gausėjo jai skirtų stambesnių ir smulkesnių darbų, nors nesusiformavo antikotyra kaip apibrėžta filosofijos istorijos šaka. Tam trūko jėgų ir laiko. Pažymėtina, kad į antikinę filosofinę palikimą buvo žvelgiama iš skirtingų pasaulėžiūrinių pozicijų – krikščionybės, pasaulietiškojo liberalizmo, materializmo. Antikinę filosofinę mintį to meto lietuviškoji filosofija suvokė ne tiek kaip specialiojo tyrimo objektą, kiek kaip dabarties klausimams aktualių idėjų šaltinį.

* * *

Antrojo pasaulinio karo metais, kai vieną okupaciją keitė kita, dalis lietuvių inteligentų buvo priversta, palikusi tėvynę, trauktis į Vakarus, dalis buvo ištremta į tolimus Sovietų Sąjungos rajonus, įkalinti gulaginiuose lageriuose. Už Lietuvos ribų atsidūrė ir didelė dalis turinčių klasikinę filologinę ir filosofinę išsilavinimą inteligentų. Tremtyje atsidūrė ir vieni iškiliausių prieškarinės Lietuvos mąstytojų V. Sezemanas ir L. Karsavinas. Likusių tėvynėje mokslinės veiklos galimybės buvo suvaržytos ideologiškai, ypač pirmaisiais antrosios sovietinės okupacijos dešimtmečiais. Tiesa, nuo 1944 m., kai atnaujino darbą Vilniaus universitetas, veikė klasikinės filologijos katedra, kurios dėstytojai dėstė ir iki šiol dėsto kitų specialybių studentams, „vienais kitais metais rengia ir klasikinės filologijos specialistus arba lituanistus, pagal individualų planą studijuojančius klasikinę filologiją“ (Vilniaus universiteto istorija 1940-1979, 1979: 76). Filosofija buvo paversta ideologiniu kompartijos įrankiu, visuotinai privalomas marksistinis materializmas darė neįmanoma bet kokią originalų, ideologiškai ir metodologiškai nepriklausomą tyrimą.

Todėl pirmaisiais pokario metais nebuvo jokių antikinės filosofijos tyrinėjimų ar net platesnio jos panaudojimo svarstant marksistinės, taigi oficialiosios, filosofijos temas. Buvo apsiribojama K. Markso ir F. Engelso, taip

pat V. Lenino veikalų, išverstų į lietuvių kalbą, leidimu, kuriuose buvo galima rasti ir vieną kitą grynai materialistinę antikinės filosofijos idėjos interpretaciją. Buvo taip pat leidžiami iš rusų kalbos išversti tarybinių autorių parašyti vadovėlinio tipo veikalai apie senovės Graikijos ir senovės Romos istoriją ir antikinės literatūros istoriją. Juose iš marksistinių pozicijų buvo nušviečiama antikinio pasaulio istorija ir kultūra, akcentuojami materialistiniai antikinės filosofijos momentai. Periodinėje spaudoje pasirodydavo vienas kitas populiarus straipsnis, skirtas antikiniam materializmui.

Padėtis pradėjo pamažu keistis nuo 1959–1960 m., kada šiek tiek atslūgo ideologinė kontrolė, dėstyti filosofijos atėjo keletas jaunų žmonių, iš tremties grįžo ir mokslinę veiklą atnaujino V. Sezemanas. 1959 m. buvo išleisti Aristotelio veikalai *Apie sielą* (iš graikų kalbos vertė Sezemanas) ir *Poetika* (iš graikų kalbos vertė M. Ročka). Antikinės filosofijos veikalų vertimų leidyba tolydžio dažnėjo, buvo išleista Plutarcho *Rinktinės biografijos* (1962), Lukrecijaus *Apie daiktų prigimtį* (1964), Platono *Dialogai* (1968) ir *Valstybė* (1981), Marko Aurelijaus *Pačiam sau* (1984), Epikteto *Rinktinė* (1986), Senekos *Laiškai Lukrecijui* (1986). Reikšmingu lietuviškosios filosofinės antikotytros pasiekimu laikytini daugiatomės *Filosofijos istorijos chrestomatijos* tomai *Antika* (1977) ir *Viduramžiai* (1980), kuriuose antikinė filosofinė mintis yra pateikiama istorinės raidos tvarka. Šiuose tomuose sudėti 43 antikinės filosofijos atstovų veikalų ištraukų vertimai, pradedant Taliu ir baigiant Augustinu Aurelijumi. Antikinės estetikos veikalų fragmentų lietuviškieji vertimai pateikiami antologijoje *Poetika ir literatūros estetika* (1979).

Šie veikalai atliko ne tik šviečiamąją kultūrinę funkciją, įvesdami antikinės filosofinės minties lobius į šiuolaikinės lietuvių kultūros kontekstą, bet taip pat skatino ir sudarė bent minimalias ontologines prielaidas savarankiškomis studijoms. Gausėjo mokslinių straipsnių, skirtų, kaip ir prieškarinio Lietuvoje, žymiųjų mąstytojų – Platono, Aristotelio, Sokrato, Epikūro, Senekos, Lukrecijaus ir kitų pažiūrų analizei, taip pat sistemingam antikinės filosofijos dėstymui. Be to, pradedami rašyti platesni ar siauresni darbai, kuriuose antikinė, daugiausia senovės graikų, filosofija nušviečiama kuriuo nors vienu probleminiu aspektu, įdomiu šiuolaikinės filosofijos temų požiūriu. Interpretacijos pagrindas buvo marksistinė metodologija, o svarbiausia, istoriškumo, materialinės gamybos pirmumo visuomenės gyvenime, klasių kovos principai, kuriais vadovaujantis buvo daugiausia kreipiamas dėmesys į pažintines ir ideologines filosofijos funkcijas, materialistinių ir idealistinių tendencijų „kovos“ joje atskleidimui.

Tačiau kūrybiškesni filosofai, ypač iš jaunesniosios kartos, marksizmą suprato gan laisvai, nedogmatiškai, o Vilniaus universiteto filosofų aplinkoje vyravo tiems laikams liberali dvasia ir pagarba profesionalumui. Todėl ir antikinei filosofijai skiriamuose darbuose buvo rimtai atsižvelgiama į filosofinio pažinimo specifiką ir savarankiškumą, bendrąjį kultūrinį turinį, filosofinės problematikos organišką ryšį su epochos kultūriniu kontekstu. Žinoma, galima pasigesti originalesnių ir drąsesnių įžvalgų, kurioms gal būtų skatinusi nemarksistinė pozicija, tačiau jų nebuvimą galima aiškinti ir kitaip.

Filosofinei antikotyrai skirtų tyrimų kontekste išsiskiria Sezemano darbai. Straipsnyje *Aristotelio filosofijos vieta filosofijos istorijoje*, kuris įdėtas kaip įvadas Aristotelio veikalo *Apie sielą* lietuviškajame leidinyje, Sezemanas kritiškai dėsto pagrindinius Aristotelio filosofijos principus daugiau dėmesio skirdamas jo psichologijai ir pažinimo teorijai. Aristotelio filosofija interpretuojama apytikriai dviem aspektais – senovės graikų filosofinės minties raidos kontekste ir marksistinės filosofijos, tiksliau, dialektinio materializmo principų požiūriu. Dėl šios aplinkybės neišvengiama oficialiam marksizmui būdingo besąlygiško reikalavimo filosofijos raidą vertinti pagal schemą: materializmas – idealizmas. Kruopščiai analizuodamas aristotelinės metafizikos kategorijas (forma ir materija, potencija ir aktas), straipsnio autorius daro išvadą apie idealistinę „pirmosios filosofijos“ pobūdį, bet kartu pastebi, kad jos rėmuose siela yra traktuojama materialistiškai. Parodomas aristotelinės metafizikos neproduktyvumas aiškinant kai kurias pažinimo teorijos problemas, pirmiausia, bendrybės ir atskirybės santykio, taip pat absoliučiosios tiesos problemą, atskleidžiamas kismo, judėjimo sąvokų aiškinimo spekuliatyvumas. Daugiau reikšmės teikdamas substancialumą, negu santykius išreiškiančioms sąvokoms, manydamas, kad tarp kategorijų nesama vidinio ryšio, o santykiai nekinta, judėjimo dinamiką apibrėždamas dviejų momentų – pradžios ir pabaigos – rėmais, Aristotelis, rašoma straipsnyje, pasidavė metafizinio mąstymo poveikiui ir užtvėrė sau kelią moksliniam judėjimo dėsningumų aiškinimui, dialektiniam kiekybės ir kokybės sąryšio supratimui. Laikantis marksistinės istoriškumo sampratos, pažymima, kad kai kurios su gilia teorine įžvalga Aristotelio iškeltos problemos tuo metu istoriškai negalėjo būti teisingai išspręstos. Straipsnio pabaigoje daroma apibendrinanti išvada, kad vertingi ir pamokantys dabarčiai yra ne tiek Aristotelio filosofinio tyrimo rezultatai, kiek tyrimo keliai ir būdai.

Be V. Sezemano antikinės filosofijos tyrimo srityje produktyviai dirbo Vilniaus universiteto docentė Kristina Rickevičiūtė (1922–1984), rašiusi apie

Sokratą, Epikūrą, Platoną, Aristotelį ir kt. Straipsniuose *Malonumo supratimas Epikūro etikoje* ir *Epikūro etikos humanizmas* aptariamai pagrindiniai šios etikos krypties teiginiai, aiškinama, kokios socialinės aplinkybės bei gnoseologinės prielaidos lėmė jos atsiradimą. Analizuojant protingo malonumo sąvoką, parodoma, kad Epikūro etika nuosekliai kyla iš jo pažiūrų visumos, kurios pagrindą sudaro natūrfilosofija. Ši laikoma tiesiogine Demokrito materialistinės pasaulio sampratos tąsa, apibūdinant ją tokiais epitetais kaip naivusis materializmas ir helenistinis ateizmas. Reikšminga Epikūro natūrfilosofijos dalimi laikoma judėjimo samprata, kurioje įžvelgiama dialektinio mąstymo užuomazgų. Parodant individualistinę ir stebėtojišką Epikūro etikos pobūdį, daroma išvada, jog tai yra silpnosios jo etikos vietos, jos istorinis ribotumas. „Ta etika, susijusi su atomistine fizika, iš apačios yra materialistinė, bet iš viršaus ji idealistinė“ (Rickevičiūtė 1977: 220–231).

Rickevičiūtės straipsnyje *Sokratas ir asmenybės formavimo problema*, remiantis mintimis, randamomis Ksenofonto, Platono, Aristotelio, Diogeno Laertiečio veikaluose, išryškunami Sokrato filosofijos teiginiai, rodantys, kaip jis suprato asmenybę, jos formavimąsi. Parodomas intelektualistinis Sokrato etikos pobūdis, nes joje protingas mąstymas tapatinamas su išmintimi, o ši – su dorovingumu ir laime. Nušviesdama, kiek leidžia turimi duomenys, Sokrato gyvenimo aplinką, straipsnio autorė parodo, kad jo filosofija buvo to laikotarpio senovės Graikijos gyvenimo sąlygų padarinys. Pabaigoje teigiama, jog Sokrato mokslas darė didelį poveikį filosofijai, neabejotinos įtakos jis turėjo Platonui ir Aristoteliui, o per juos – ir visai vėlesnei filosofijai.

K. Rickevičiūtė laikytina produktyviausia atstove tų lietuvių autorių, kurie analizavo antikinių filosofų pažiūras nušviesdami socialines jų gyvenimo sąlygas, siekė parodyti šių poveikį pažiūrų formavimuisi. Apibendrinimo ir vertinimo akcentų atskaitos tašku šiais atvejais buvo laikomas istorinis filosofijos kitimas. Daugiausia tai buvo straipsniai, skirti atskiriems mąstytojams, parodant, iš vienos pusės, jų pažiūrų formavimosi priklausomybę nuo socialinės aplinkos, iš kitos pusės, traktuojant jas kaip determinuojamas filosofijos vidinės logikos raidos. Šiuo požiūriu dar pažymėtinas tos pačios K. Rickevičiūtės straipsnis *Platono filosofijos bruožai*, H. Zabulio *Lukrecijus ir jo poema*, R. Ozolo *Antika ir Seneka* ir kt.

Aukščiau išdėstytos pastabos nereiškia, kad šiuose darbuose būtų ignoruojama mąstytojų individualybė, jų mąstysenos savitumas, tačiau tai aiškinama galiausiai vis dėlto objektyviomis aplinkybėmis. Pvz., Ozolas straipsnyje apie

Seneką aiškina, kaip kultūrinė istorinė aplinka lėmė jo domėjimąsi žmogaus tematika, kuri buvo būdinga stoicizmui. Galima tvirtinti, kad šiuose darbuose buvo gana nuosekliai laikomasi marksistinių istorizmo ir socialinio sąlygotumo principų, tačiau tai buvo daroma pamatuotai, neperlenkiant ir neperdedant socialinių sąlygų svarbos. Juo labiau, kad tuo metu tai buvo vienintelis įmanomas praeities kultūros vertybių perteikimo būdas.

Be darbų, skirtų apibendrintoms atskirų mąstytojų pažiūrų charakteristikoms, buvo rašomi straipsniai, kuriuose į antikinę filosofiją žvelgiama tuo ar kitu probleminiu požiūriu. Pažymėtini S. Jankausko *Antikinės filosofijos ištakos*, V. Valevičiaus *Žinojimo pagrindo problema Platono filosofijoje* straipsniai. Pirmajame plėtojama mintis, kad antikinė filosofija buvo ypatingo tipo žmogaus – išminčiaus stebėtojo – apmąstymų rezultatas. Laisvas pilietis, suvokdamas savo padėties skirtumą nuo vergo padėties, galėjo atsisakyti praktinių interesų ir žvelgti į pasaulį nesuinteresuotai, nepraktiškai žvilgsniu kaip į kažką esamą savaime. Nepraktišką žvilgsnį angažuojanti vertybė buvo grožis. Grožio suvokimas tapo antikiniam žmogui tuo būdu, kuriuo jis siekė pažinti kosmą, kuris skatino jį dvasinei veiklai, kurioje gimė pirmoji teorinio mąstymo forma – filosofija. Antrajame straipsnyje nagrinėjamas žinių ir idėjų santykio Platono filosofijoje klausimas. Aiškinama, kad Platonas, svarstydamas pasaulio susidvejinimo į tariamąjį ir tikrąjį problemą, slypinčią jau Zenono koncepcijoje, priėjo prie minties apie idėjas, kaip pasaulio nekintamumo pagrindą, apie sielos prisiminimus, kaip vienintelį racionalų tiesos pažinimo kelią.

E. Gendrolio straipsnyje „Stoikų etikos bruožai“, sklandant Senekos, Epikto, Marko Aurelijaus pažiūras, dėstoma, kaip stoikai suprato filosofijos paskirtį, dorybę, gėrį ir blogį, žmogaus prigimtį, nuolankumą likimui, dorovinį tobulėjimą. Daroma apibendrinanti išvada, kad stoikai, propaguodami nuolankumą likimui ir dorovinį tobulėjimą, kaip vienintelį būdą gintis nuo lemties siunčiamų nelaimių, ideologiškai sankcionavo vergvaldystės socialinius santykius. Č. Kalendos straipsnyje „Moralės vaidmuo antikinėje filosofijoje“ nagrinėjama prieštaravimo tarp privalomybės ir esamybės problema antikinio pasaulio visuomenėje.

Antikinė filosofija buvo ne tik filosofinio istorinio tyrimo tradicine prasme objektas. Produktivi filosofinės antikos tyros sritis yra senovės graikų ir romėnų filosofinio palikimo naudojimas svarstant dabarties filosofinės kultūros požiūriu įdomias ir aktualias temas. Šiuo požiūriu originalus ir įdomus K. Stoškaus straipsnis „Principų konfliktas filosofų diskusijose. Sokrato polemika su

sofistais Platono „Georgijuje“ (Stoškus 1974: 64–78). Straipsnyje komunikologijos (tai yra, žmonių dvasinio bendravimo teorijos) požiūriu sklaidoma skirtingų filosofinių požiūrių konflikto problema. Pabrėžiama, kad filosofija susidūrė su ja nuo pačių pirmųjų savo savarankiško gyvenimo žingsnių. Polemiškas filosofijos pobūdis buvo akivaizdus jau senovėje, daugelis antikinių filosofų, tarp jų Platonas, neabejojo filosofinių ginčų produktyvumu. Sokrato polemikos su sofistais ir oratoriais pagrindu straipsnyje atskleidžiama prasmė tokių diskusijų, kuriose susiduria priešiški filosofiniai principai, teisinantys skirtingus gyvenimo būdus, skirtingas vertybių skales. Skiriami trys argumentavimo, taikomo filosofiniuose konfliktuose, aspektai: psichologinis (individualaus ir kolektyvinio įtikinamumo), pažintinis (teisingumo, objektyvumo), sociologinis (ideologinio pateisinimo). Psichologinį ir pažintinį filosofijos aspektus suvokė antikiniai mąstytojai, o ideologinį aspektą, teigiama straipsnyje, išryškins tik marksizmas. Daroma išvada, kad diskusijos, kuriose susiduria konfliktuojantys požiūriai, padeda iškelti naujas problemas ir tuo skatina filosofinės minties raidą.

Stambiausias darbas, skirtas antikinės filosofijos interpretacijai, aktualus dabarties požiūriu, yra Albino Lozuraičio monografija *Tiesa ir vertybė. Teorinė ir praktinė antikinės filosofijos orientacija* (Lozuraitis 1980). Tiesa ir vertybė, kaip du konstruktyvūs, bet prieštaringi filosofiniai principai, rašoma straipsnyje, išreiškia dvi pagrindines naujųjų laikų ir dabartinės filosofijos orientacijas. Tačiau tiesos problema filosofijoje yra sena, o vertybės problema palyginti nauja. Klasikinė racionalistinė filosofija orientavosi į tiesą, o šiuolaikinė filosofija orientuojasi daugiausia į vertybę. Atrodytų, kad antikinė filosofija, kurioje vyravo objektyvistinis racionalizmas, mažai tinka tam, kad jos palikimas galėtų pasitarnauti tiriant tiesos ir vertybės prigimtį. Bet knygos autorius laikosi nuomonės, kad tiesos ir vertybės problemos filosofijoje yra tarpusavyje susijusios, negali būti tiriamos skyriumi. Taigi ir problemų, keltų senovės ir šiuolaikinėje filosofijoje, skirtumai yra sąlyginiai. „Todėl šiuolaikiniai aksiologiniai svarstymai knygoje perkeliama į jiems neįprastą dirvą – antikinę filosofiją, kad ten būtų atskleistos jų ištakos“ (Lozuraitis 1980: 5).

Tiesos ir vertybės santykio problema knygoje gvildinama ne kaip grynai teorinė, bet kaip istorinė, kilusi istoriškai kintant visai antikinei kultūrai. Vadovaudamasis marksistine metodologija, autorius parodo, kad senovės graikų filosofinės minties orientacijos kitimas buvo objektyviai neišvengiamas dėl tuometinio pasaulio socialinių struktūrų kaitos, dėl to, kad pačios filosofijos raida nėra visiškai autonomiškas vyksmas, bet socialinių, politinių ir ideologi-

nių struktūrų lemiamas. Pirmųjų senovės graikų filosofų, tai yra, ikisokratinių, dėmesys buvo nukreiptas į Kosmą, į tiesos, kaip objektyvios pasaulio tvarkos ir harmonijos, kuriai, kaip dalis visumai, priklauso ir žmogus, pažinimą. Juos mažai domina pats žmogus, kaip savita, skirtinga nuo visumos būtybė, jos būties dramatismas, moralinės ir socialinės kolizijos. Pradedant Sokratu, kuris pirmasis atsigrėžė „veidu į žmogų“, graikų filosofai vis labiau domisi žmogumi, jo būties aspektais, praktiniais, vertybiniais jo požiūriais į pasaulį ir vis mažiau objektyviuoju daiktiškumu. Knygoje parodoma, kad toks filosofinės minties posūkis vėlyvojoje senovės graikų kultūroje nebuvo atsitiktinis. Vertybinis požiūris į pasaulį užuomazgos pavidalu slėpėjo ikisokratikų filosofemose.

Teorinio ir praktinio požiūrių į pasaulį santykio aspektu knygoje sklaidomos ikisokratikų, Sokrato, Platono, Aristotelio, Epikūro, stoikų mintys. Minėtu probleminiu rakursu pateikia senovės graikų filosofijos raidą kaip vientisą procesą, išvengdamas tiek jo teleologizavimo, būdingo ne vienam marksistinės pakraipos autoriui, tiek savavališko modernizavimo. Knygoje gerai pavyksta „užčiuopti tai, kas specifiška ir esminga antikiniam mąstymui, kas daro jį savitą ir nepakartojamą, palyginti su vėlesniaisiais Vakarų filosofijos raidos etapais“ (Šliogeris 1982: 11).

Šiuolaikinės filosofinės problematikos aspektu senovės graikų filosofija apžvelgiama A.Šliogerio knygoje Žmogaus pasaulis ir egzistencinis patyrimas (Šliogeris 1985). Monografijos tikslas yra pohegelinio laikotarpio iracionalistinės filosofijos istorinė metodologinė analizė, atskleidimas tos filosofijos ontologinio branduolio – „egzistencinio mąstymo“, kaip objektyvios mąstymo formos, kurioje atsispindi „naujo daiktiškumo“ struktūra, atsiradusio ryšium su moksliniu techniniu gamtos pertvarkymu, technologiškai hominizuotų daiktų pasaulio sukūrimu vėlyvojo kapitalizmo epochoje. Egzistencinis mąstymas nušviečiamas klasikinio mąstymo problematikos rėmuose, kurio paradigmė ontologinė struktūra buvo grynojo transcendentu nuostata, kai egzistencinio mąstymo paradigma yra imanentinio transcendentu struktūra. Parmenido, Heraklito, Demokrito, Sokrato, Platono, Aristotelio filosofijos sklaidos keliu parodoma, kaip graikų filosofijoje formavosi ir modifikavosi visišką mąstymo ir būties tapatybės koncepcija, tapusi klasikinio mąstymo nuo Parmenido iki Hegelio invarianto pagrindu. Heraklito filosofijoje atgimsta fundamentali priešata, skirianti du santykinai savarankiškus žmogaus sąlyčio su pasauliu būdus: *episteme* sritį, į kurią galima įeiti tik per tikrąjį pažinimą, suderinatį subjektyvųjį *Logos* su objektyviuoju *Logos*; *doksa* sritį, kurioje gyvena

kasdienio praktiškojo patyrimo individas. Teorinio pažinimo sritis ir atitinkamas ontologinis regionas pradeda atsiskirti nuo praktinės orientacijos srities ir jį atitinkančio būties regiono. Bet tik elejiečių mokyklos atstovai pradeda griežtai skirti proto suvokiamą ir logiškai konstruojamą būtį (episteme sritis) ir tiesiogiai jutimiškai suvokiamą pasaulį (doksia sritis). Parmenidas formulavo žinomą būties ir mąstymo tapatybės principą, ilgam tapusį Vakarų filosofijos norma ir imperatyvu.

Senovės graikų kultūrinis palikimas interpretuojamas ir A.Šliogerio knygoje *Daiktas ir menas* (Šliogeris 1988), kurioje, išeities tašku paėmus K. Markso tezę, kad žmogaus būtis yra daiktiška, mąstoma apie daiktiškąją meno kūrinio prigimtį. Mąstoma ne abstrakčiai, bet aptarinėjant dviejų didžiųjų menininkų – austrų poeto R. M. Rilksės ir prancūzų tapytojo P. Cezanneo kūrybą. Daiktiškumo, kaip esminio būties fenomeno, apžvalgos ištakas autorius randa senovės graikų filosofijoje. Apžvelgdamas Platono *eidų* teoriją ir Demokrito atomologiją, knygos autorius teigia, jog ir vienas, ir kitas, nepaisant konceptualių skirtumų, ieškodami aukščiausios būties, „suvokė ją individualizuotai, substanciskai ir daiktiškai“ (Šliogeris 1988: 37). Svarstydamas Homero poemos *Odisėja* metafizinį branduolį ir ryškindamas pagrindinio poemos herojaus Odisėjo svarbiausiąjį bruožą, Šliogeris parodo, kad jam būdingas klasikinio sąlyčio su pasauliu pobūdis. „Klasikinis sąlytis su pasauliu, kurio ontologinis branduolys – daiktiškai susieto substancinio individo principas, atsirado senovės Graikijoje, todėl galima teigti, kad graikai yra klasikinė tauta per excellence“ (Šliogeris 1988: 148). Ant substancinio individualumo principo, kaip senovės graikų sukurto klasikinės kultūros pamato, išaugo Vakarų Europos kultūra. Jos ontologinis branduolys yra klasika. Kaip pamatinė konstanta klasikos principas išlieka ir naujųjų laikų Europos tapyboje.

Prie Sokrato, Heraklito, Parmenido, Platono, Aristotelio bei kitų graikų minties šaltinių vos ne kiekviename puslapyje grįžtama stambiausiame A. Šliogerio veikale *Būtis ir pasaulis. Tyliojo gyvenimo fragmentai* (Šliogeris 1990). Svarstant žmogaus ir būties, žmogaus ir pasaulio santykių istorinį tapsmą, knygoje nuolatos žvelgiama į senovės graikų mąstyseną ir gyvenseną, nes senovės graikas yra „būties žmogus“, skirtingas nuo dabartinės technologinės civilizacijos „pasaulio žmogus“. Senovės graikų dvasinis palikimas yra svarstymų atrama ir atskaitos taškas, nes „Graikija yra tiltas, absoliutus vidurys, centras, viduramžis ir ašis, aplink kurią sukasi triukšmingas Weltgeschichte balaganas“ (Šliogeris 1990: 129).

Lietuviškosios filosofinės antikos kontekste A. Šliogerio darbai išsiskiria ne tik nepalyginamai platesne kiekybine apimtimi, bet, svarbiausia, turiningumu, originalia, ryškiai individualizuota interpretacija. Į senovės graikų kultūrą žvelgiama kaip į visumą, kurios vienas esminių elementų yra filosofija, šios požiūriu apibūdinama pati visuma parodant kai kuriuos jos skirtumus, lyginant su Viduramžių, Naujųjų laikų kultūrų ypatumais. Neabejotina, kad veikalo autoriui iš esmės rūpi dabarties žmogaus dvasinė būklė, į dabartį žiūrima kaip į istorinio vyksmo etapą, reflektyvus graikų pasaulio prisiminimas padeda geriau suvokti, koks yra šiandieninio Vakarų pasaulio žmogus. Labiau nei bet kuriame kitame lietuviškosios filosofinės antikos darbe A. Šliogerio veikaluose antikinė kultūrinė praeitis yra priartinama prie dabarties, juose mažiausiai jaučiama akademiškumo distancija. Todėl antikinė filosofinė mintis, kaip ir visa antikinė kultūra, pateikiama kaip įdomi ir aktuali. Politine prasme aktuali dėl to, kad: „Graikai – vienintelė tauta, sugebėjusi išvengti absoliuto, kad ir koks jis būtų: politinis, ekonominis, religinis, mokslinis ar ideologinis“ (Šliogeris 1990: 200–201). Platesne prasme todėl, kad minėtuose veikaluose pateikta graikų filosofinės minties interpretacija yra daugiareikšmė ir atvira.

Reikia pastebėti, kad minėtuose veikaluose į pirmąjį planą labiau kyla autoriaus metafizinis interesas, jo žiūra, jo mąstymo stereotipai, negu graikų minties raidos ir probleminių įtampų rekonstrukcija. Dėl kai kurių autoriaus siūlomų stereotipų ir interpretacijų galima rimtai padiskutuoti. Šiuo požiūriu iš esmės skiriasi S. Jankausko straipsniai *Būties problema ikisokratikų filosofijoje* (Jankauskas 1987) ir *Eroto pagarbinimas arba Platono giesmė filosofijai* (Jankauskas 1989), pasižymintys subtiliu graikų filosofijos, jos tekstų pažinimu, interpretacijos pagrįstumu ir santūrumu, kas paprastai būdinga profesionaliam brandumui. Pirmajame straipsnyje parodoma, kaip ikisokratinio laikotarpio nuo estetinio požiūrio į tikrovę, kurį išreiškė mąstytojas kaip išminčius stebėtojas, buvo einama prie abstrakčių sąvokų susidarymo, teorinio mąstymo atsiradimo, jo specifikos suvokimo, kol galiausiai buvo prieita prie prieštaraimų, neišsprendžiamų ikisokratinės filosofijos rėmuose. Antrajame straipsnyje smulkiai analizuojamas Platono dialogas *Puota*, siekiant rekonstruoti antikinę filosofijos paskirties sampratą.

Antikinės filosofijos palikimas atspindimas ir kitoms temoms skirtuose filosofijos istorijos tyrinėjimuose. R. Plečkaitis *Logikos įvade* (Plečkaitis 1978) trumpai apžvelgiama antikinės logikos raida, pagrindinių dėmesį skiriant aristotelizmui ir Megaros mokyklai. To paties autoriaus knygoje *Feodalizmo*

laikotarpio filosofija Lietuvoje (Plečkaitis 1975) nušviečiami antikinės filosofinės minties, daugiausia aristotelizmo recepcija XVI–XVIII a. Lietuvos mokyklose.

Pirmasis darbas, kuriame buvo sistemingai nušviečiama antikinės filosofinės istorija, yra K. Rickevičiūtės knyga *Antikinės filosofijos istorijos bruožai* (Rickevičiūtė 1976). Joje apžvelgiama senovės graikų filosofinės minties raida nuo Jonijos filosofų iki Aristotelio. Išryškinamas mąstytojų pažiūrų perimamumas, sintetinio ir sisteminio tendencijos.

Solidžiausias sumanymas, kuriame sistemingai pateikiama antikinės filosofijos raida, yra jau minėtos *Filosofijos istorijos chrestomatijos* tomai *Antika* ir *Viduramžiai*. Kartu su antikinių mąstytojų veikalų ištraukų vertimais spausdinami apibendrinantys straipsniai, kuriuose iš dalies laikantis nusistovėjusios tyrimų tradicijos, iš dalies remiantis savarankiškoms studijoms skiriami tokie antikinės filosofijos vystymosi etapai: ankstyvoji graikų natūrfilosofija, humanistinė graikų filosofija, Platono ir Aristotelio filosofija, helenizmo filosofija (*Antikos* tomas), gnosticizmo filosofija, patristinė filosofija (*Viduramžių* tomas). Savo visuma straipsniai sudaro savarankišką studiją. Straipsnių autoriai – B. Genzelis, B. Kuzmickas, K. Rickevičiūtė, A. Rybelis, H. Zabulis – kolektyviniame darbe nušviečia socialines kultūrinės antikinės filosofijos raidos prielaidas, pagrindinių kryptų probleminį turinį ir metodologinius savitumus, atskleidžia ideologinį jos kryptingumą vergvaldinės santvarkos sąlygomis.

* * *

Kaip matome, antikinė filosofija gan įvairiapusiškai įėjo į šiuolaikinę lietuvių filosofiją, davė ne vieną kūrybinį impulsą. Turime išverstų į lietuvių kalbą filosofinių tekstų, taip pat akademinio pobūdžio tyrinėjimų bei laisvesnių kūrybinių interpretacijų. Tačiau tai galima vertinti tik kaip minimalų filosofijos profesionalizmo pasiekimą, ir būtų anksti kalbėti apie filosofinę antikotyrą, kaip susiformavusią mokslinę discipliną. Ateityje dėmesys antikinei filosofijai priklausys nuo to, kur link kryps Lietuvos filosofų interesai.

Krikščionybės filosofija

Filosofinis krikščionybės apmąstymas prasidėjo ankstyvajai Bažnyčiai sistemškai aiškinant Apreiškimo tiesas, polemizuojant su gnosticizmu, judaizmu, helenizmo (stoicizmo, epikūrizmo) idėjomis.

I-jame amžiuje krikščionybę stipriai veikė gnosticizmas, bet netrukus šis mistinis mokymas buvo atmetas. Pirmieji krikščionių autoriai kartu su graikų kalba pradėjo vartoti kai kurias graikų filosofijos sąvokas, nepriimdami intelektualizmu ir estetizmu persunktos antikinės pasaulėžiūros. Tai buvo būdinga II–IV a. gausiai kuriamai apologetinei raštijai, vad. patristika, jos kūrėjai – Bažnyčios Tėvai (lot. *pateres ecclesiae*). Iš graikiškai rašiusių žinomiausi Justinas Kankinys (apie 105–apie 165), Irenijus (apie 120–202 m.), Klemensas Aleksandrietis (apie 150–215 m.), Origenas (apie 185–251 m.). Iš lotyniškai rašiusių iškiliausi Tertulijonas (160–apie 240 m.), Laktancijus (250–330 m.), Hilarijus (apie 300–367 m.), Jeronimas (apie 347–419 m.), Augustinas (354–430 m.). Iš pradžių tai buvo bendra krikščioniškoji raštija, bet neilgai trukus pradėjo ryškėti dogminiai Rytų ir Vakarų krikščionybų skirtumai.

Patristikos kūrėjai plėtojo ir gilino krikščionybės sampratą, rašė apie apreikštojo tikėjimo tikrumą ir moralinę vertę, ganytojišką Bažnyčios misiją, polemizavo su graikų autoriais, pagoniškomis religijomis. Poveikiu vėlesnių laikų krikščionybei išsiskyrė daugybės veikalų autorius Augustinas. Kitaip negu Tertulijonas, kuris stengėsi krikščionybę apsaugoti nuo graikų filosofijos, ir Origenas, kuris jas labai suartino, Augustinas tiek vieną, tiek antrą pasaulėžiūrą interpretavo savaip ir stengėsi derinti krikščioniškojo tikėjimo pagrindus. Teigė, kad tiesa pažįstama ne aiškinant išorinį pasaulį, kaip galvojo graikų filosofai, bet gilinantis į savo sielą (*Dievą ir sielą trokštu aš pažinti*), ko dėka įgyjamas dieviškasis apšvietimas (*illuminatio*), atskleidžiantis amžinąsias tiesas. Šiuose teiginiuose ženklus platonizmo poveikis. Žmogaus gyvenime svarbiausia ne protas, bet valia, žmogaus vertė ne tai, ką jis žino, bet tai, ko jis nori ir siekia. Veikale *Apie Dievo valstybę* (*De civitate Dei*) jis teigė, kad pasaulio istorija yra nepaliaujama įtampa tarp Bažnyčios, kaip Dievo valstybės, ir pasaulietiškos visuomenės, kaip šio pasaulio valstybės, tvirtino, kad ši turi būti pavaldi Bažnyčiai. Suformulavo prigimtosios nuodėmės, predestinacijos, Dievo malonės ir kitas doktrinas.

IV a. Bizantijoje susikūrusi Rytų krikščionių (ortodoksų) bažnyčia rėmėsi daugiausia graikų filosofiniu palikimu, dideliu autoritetu laikė Bažnyčios Tėvų mintis. Krikščionybė iš pradžių sparčiau plito Rytuose, čia buvo kūrybiškiau plėtojama ortodoksija ir ugdomas pamaldumas, vyko aštresni ginčai su gnostikais ir graikų filosofijos pasekėjais. Teologinius Rytų bažnyčios pamatus kūrė Kapadokijos mokyklos autoriai – Bazilijus Cezarietis (apie 330–379 m.), Grigalius Nazianzietis (apie 329–390 m.), Jonas Auksaburnis (347–407 m.), Maksimas Išpažinėjas (apie 580–662 m.). Tolesnis Rytų bažnyčios istorinis kelias buvo sunkus ir dramatiškas. Ji nukentėjo nuo Islamo ekspansijos, turkų Osmanų užkariavimų, todėl nesiplėtojo taip intensyviai kaip Vakarų bažnyčia, išliko artima IV–V amžių dvasiai. Nebuvo išvengta vidaus įtampų ir skilimų. Gilėjo skirtumai tarp Rytų ir Vakarų krikščionybės, ypač aiškinant Šv. Trejybės dogmą. Tai lėmė ir ryškėjantys romėniškosios ir

bizantiškosios civilizacijų skirtingumai. 1054 m. ankstyvoji Bažnyčia skilo (*schizma*), nors Rytų arba Bizantijos (ortodoksų, stačiatikių), ir Vakarų (Romos Katalikų) bažnyčios galutinai išsiskyrė vėliau, kryžiaus karų metais. Nuo šiol krikščionybė Vakaruose ir Rytuose plėtojosi skirtingai.

V–VI a. Vakarų krikščionybėje neiškilo žymesnių vardų, buvo tenkinamasi praeities autorių palikimo komentavimu. Nuo VIII a. krikščionių kultūrinis gyvenimas pagyvėjo, augo filosofijos, laikomos „teologijos tarnaitė“, vaidmuo, patristiką keitė scholastika. Joje iki XIII a. vyravo augustinizmas bei per arabų kultūrą ateinantis neoplatonizmas. Buvo manoma, kad kontempliuoti amžinąsias tiesas yra svarbiau negu aiškinti protu, linkstanti prie Dievo valia pranašesnė už protą, siela – už kūną. Nors buvo taip pat ieškoma tikėjimo ir proto dermės. Ankstyvosios scholastikos pagrindėjas Šv. Anzelmas Kenterberietis (1033–1109) tai išreiškė ištara *Tikėjimas ieškantis supratimo (Fides quaerens intellectum)* ir aiškino, kad tiesai pažinti reikalingas ir tikėjimas, ir protas, išplėtojo vad. ontologinį Dievo buvimo įrodymą. Viduramžių mistikos pradininkas Šv. Bernardas Klervietis (1091–1153) praktikavo mistiką ir teigė, kad mistinė kontempliacija yra vienintelis tiesos pažinimo būdas. Žmogaus pastangų nepakanka, reikia Dievo malonės, kurią galima pelnyti nuolankumu ir meile. XII–XIII a. Vokietijos, Ispanijos, Prancūzijos vienuolynuose buvo itin praktikuojama mistika. Vokiečių vienuolis dominikonas Mokytojas Eckhartas (1260–1327 / 1328) siekė mistine patirtimi suvokti Dievą kaip tai, ko neįstengia suprasti protas. Plačiai žinomos ir įtakingos buvo vokiečių mistikų Johannes Taulerio (?1361), Henriko Suso (?–1366) vizijos ir mintys. Formavosi spiritualistinė krikščioniškosios filosofijos tėkmė.

Bet augustinizmas ir jam giminingos spiritualizmo atmainos tik iš dalies tenkino Bažnyčios ganytojiškos veiklos reikmes. XIII a. krikščionybėje augo racionalumo poreikis, užsimezgė ginčas tarp augustinizmo (platonizmo) ir aristotelizmo, bandyta, bet nesėkmingai, juos derinti. Italas Bonaventūras (1221–1274), vėliau tapęs pranciškonų ordino generolu, pirmumą teikė augustiniskajai bei platoniskajai filosofijai, aristotelizmą laikė nesuderinama su krikščionybė. Bet aristotelizmas nesulaikomai skverbėsi į krikščionybę, buvo kuriama krikščioniškoji aristotelizmo interpretacija. Jos pagrindu kūrėsi sistemiška scholastinė filosofija, kaip tikėjimo ir kultūros tarpininkė, teikianti Bažnyčiai intelektualinio atsinaujinimo galimybę. Į šį darbą kūrybingai įsitraukė universitetus užpildę pranciškonų ir dominikonų auklėtiniai, suderinę ištikimybę Bažnyčiai su kūrybinės minties galia.

Taikant Aristotelio filosofiją krikščioniškosios teologijos reikmėms, daug nuveikė vokiečių dominikonas Albertas Bolštietietis, pramintas Albertu Didžiuoju (1193–1280). Jo mokinys Tomas Akvinietis (1225 ar 1226–1274), parašęs maždaug 90 veikalų, kurių stambiausias – trijų dalių „Teologijos sąvadas“ (*Summa theologiae*, 1265–1274), sukūrė aristotelizmu pagrįstą visaapimančią krikščioniškosios filoso-

fijos ir teologijos sistemą. Joje susintetino teologines, metafizines, etines, estetines, socialines Vakarų krikščionybės pažiūras, pateikė harmoningų tikėjimo ir žinojimo, intuityvios įžvalgos ir logikos, Dievo malonės ir žmogaus laisvės, Bažnyčios ir pasaulio santykių sampratą. Tomizmas tapo krikščioniškosios (katalikiškosios) pasaulėžiūros sintezės pagrindu, Tomas Akvinietis 1323 m. paskelbtas šventuoju. Nuo šiol tomizmo (aristotelizmo) ir augustinizmo (platonizmo) linijos bei įtampos tarp jų ilgam apsprendė krikščioniškosios filosofijos Vakaruose raidos problemas.

Vakarų krikščionybės vienybė baigėsi 1517 m. kilus naujai krikščionybės tėkmei – protestantizmui, kurio pradininkas buvo Vitenbergo augustinų vienuolis Martynas Liuteris (1483–1546). Vienas svarbiausių protestantizmo teiginių tas, kad pagrindinis tikėjimo šaltinis yra Šventasis Raštas, taip susiaurinant bažnytinių institucijų ir dvasininkijos vaidmenį ir atmetant katalikišką scholastiką. Todėl protestantizme nebuvo plėtojama filosofija, o tik teologija, atliekanti ir filosofinės refleksijos vaidmenį. Liuteris priėmė Augustino teiginį apie iš pirminės nuodėmės kilusį žmogaus proto ir valios sugedimą, todėl išganymo neįmanoma nusipelninti pamaldumu ir gerais darbais. Išganymą teikia vienas tikėjimas ir Dievo malonė (*sola fide, sola gratia*). Augustininės kilmės yra ir šveicaro Jono Kalvino (1509–1564) išplėtotą predestinacijos doktrina. Protestantizmas nebuvo vieningas, nuo pat pradžių pradėjo skaidytis į didesnes ar mažesnes atmainas. Tai kilo iš nuostatos, kad kiekvienas tikintysis gali savaip aiškintis tikėjimo tiesas.

Reformacija iššaukė Romos Katalikų Bažnyčios reakciją, kurios kulminacija buvo Tridento visuotinis susirinkimas (1547–1563), nubrėžęs kontrreformacinės veiklos gaires. Svarstant tikėjimo klausimus, remtasi Tomo Akviniečio palikimu. Priimtame tikėjimo išpažinime sakoma, kad išganymas priklauso nuo Dievo malonės, taip pat nuo pamaldumo ir gerų darbų. Polemikoje su katalikybe ir protestantizmu formavosi Rytų krikščionių (ortodoksų) teologija. Iškiliausi jos kūrėjai buvo Stefanas Javorskis (1658–1722) ir Teofanas Prokopovičius (1681–1738), studijavę teologiją Vakarų (ir Vilniaus) universitetuose.

XVIII–XIX a. scholastikos autoritetas smuko, Prancūzijoje, Vokietijoje, Italijoje kilo naujos filosofijos kryptys – vadinamasis tradicionizmas ir romantiškoji katalikybė. Jų kūrėjai J. de Maistre, L. G. A. de Bonaldas, B. F. X. von Baaderis, A. Rosminis-Serbatis, V. Giobertis) buvo daugiausia pasauliečiai, tačiau aukštino krikščioniškąją pasaulėžiūrą, tikėjimą ir Bažnyčią, gynė ją nuo Apšvietos ideologų, pozityvistų ir ateistų. Originalumu išsiskyrė intuityvistinės pakraipos Anglijos Katalikų Bažnyčios kardinolas J. H. Newmano (1801–1890) „pritarimo“ (*assent*) filosofija. Plėtojamos socialinės krikščionybės doktrinos prancūzas H. F. Lamennais (1782–1854) siekė harmonizuoti krikščionybę su demokratijos ir liberalizmo idėjomis, vokiečių vyskupas Vilhelmas Ketteleris

(1811–1877) evangelijų ir krikščioniškosios moralės požiūriu aiškino nuosavybės, bendruomenių, Bažnyčios ir valstybės santykius.

Antrojoje XIX a. pusėje katalikybėje kilo sistemiškos filosofijos poreikis, išaugo domėjimasis Viduramžių scholastikos palikimu. Uolūs to palikimo tyrinėtojai buvo dominikonai ir jėzuitai, įsitikinę, kad krikščioniškosios pasaulėžiūros filosofinis pamatas turi būti tikėjimo ir proto harmonijos principas. Toks požiūris ir nulėmė, kad popiežius Leonas XIII parengė ir paskelbė encikliką *Aeterni Patris* (1879 08 04), kurioje Tomas Akvinietis įvardijamas kaip svarbiausias iš visų mąstytojų, o jo filosofija tinkamiausia Katalikų Bažnyčiai. Popiežius nurodė, kad tomizmas turi ginti Apreiškimo tiesas nuo neteisingų interpretacijų, būti teoriniu katalikiškosios pasaulėžiūros pagrindu, padėti interpretuoti mokslo pasiekimus, padėti Bažnyčiai orientuotis šiuolaikinėje kultūroje. Po enciklikos paskelbimo tomizmas greitai įsitvirtino katalikiškuose universitetuose ir seminarijose, tapo privalomas visai dvasininkijai.

XIX a. protestantiškąją teologiją sistemino vokietis F. Schleiermacheris (1768–1834) teigęs, kad religijos esmė yra absoliučios priklausomybės jausmas, o dogmos tėra žodinės ištaros, istoriškai kintančios kartu su kultūros kitimu. Vėliau protestantiškoji teologija krypo link liberalizmo – vokiečiai Albrechtas Ritschlis (1822–1889), Adolfas Harnackas (1851–1930) skatino krikščionybę sąveikauti su šiuolaikine kultūra ir mokslu, tikėjimą į Dievą derinti su pasitikėjimu žmogaus protu, Dievo malonę su asmens laisve. Tolesnėje protestantiškosios teologijos raidoje išivyravo vad. fundamentalistinė tendencija, ją išreiškė vokiečių ir šveicarų pastoriai Karlas Bartas (1886–1968), (1886–1965). Jie kūrė „dialektinę teologiją“, pagal kurią Dievo neįmanoma suprasti operuojant sąvokomis, todėl teologija turi būti išvaduota nuo žmogiškojo subjektyvumo, apvalyta nuo spekuliacijų. Teologijoje turi būti einama ne nuo žmogaus sąmonės, bet nuo Apreiškimo, apsireikšdamas Dievas lieka absoliučiai transcendentinis, krikščionybė yra paradoksiška (dialektiška) religija.

XX a. pr. tomistinės filosofijos (neotomizmo, neoscholastikos) kilimo laikotarpis. Belgijoje, Vokietijoje, Italijoje steigėsi Tomo Akviniečio filosofijos tyrimo centrai, formavosi šiuolaikinio tomizmo kryptys. Įtakingiausia – klasikinis neotomizmas, pripažįstantis Tomą Akvinietį ir Aristotelį nelygstamais autoritetais ir laikantis, kad tomizmo branduolys yra esencialistinė būties metafizika, realistinė pažinimo samprata, tikėjimo ir proto dermės principas. Egzistencialistinio neotomizmo kūrėjai prancūzai Jacques Maritainas (1882–1973) ir Etienne Gilsonas (1884–1978) teigė, kad krikščionybės esmę išreiškia egzistencijos pirmumo pripažinimas, kas reiškia, kad Dievas yra ne „esmė“ („substancija“, „absoliutas“), bet „egzistencija“ („Aš esu, kuris esu“) – meilė, versmė, kuriančioji jėga. Transcendentalinis tomizmas sieja scholastikos principus su moderniaja ir šiuolaikine – I. Kanto, M. Heideggerio filosofija, fenomenologija, hermeneutika, filosofine antropologija.

Belgas Josephas Marechalis (1878–1944) sintetino Tomo Akviniečio metafiziką su kantiškuoju transcendentalizmu. Vokietis Karlas Rahneris (1904–1984) kūrė krikščioniškąją dabarties ir ateities filosofiją, derinančią tomizmą ir augustinizmą, transcendenciją ir imanenciją, kontempliatyvumą ir praktiškąjį aktyvumą. Dievas negali būti suprantamas nei proto argumentais, nei intuitiviai įžvalga, o tik „neobjektyviu“ būdu kaip prieš mus besiskleidžiantį būties horizontą. Po Antrojo Vatikano susirinkimo (1965 m.) transcendentalinis neotomizmas tapo įtakingiausia šiuolaikinio tomizmo tėkme, darančia poveikį ir katalikiškajai teologijai.

Laikotarpiu tarp Pirmojo ir Antrojo pasaulinio karų Prancūzijoje, Italijoje kilo „katalikiškojo atsinaujinimo“ sąjūdis, įkvėpęs ne vieną filosofą ir rašytoją ieškoti krikščionybėje amžinųjų vertybių, atsvaros pragmatizmui ir sekuliarizmui. Formavosi naujos katalikiškosios filosofijos kryptys, pratęsiančios daugiausia augustinistinę spiritualistinę tradiciją. Įtakingiausios buvo: personalizmas – Emanuelis Mounier (1905–1950), krikščioniškasis egzistencializmas – Gabrielis Marcelis (1889–1973), spiritualizmas – Louis Lavelle (1883–1951), Rene Le Senne (1883–1954), Michele Federico Sciacca (1908–1975), vertybių filosofija – Dietrichas von Hildebrandas (1889–1977). Savitas filosofinės krikščionybės interpretacijos sukūrė vienuolė Edit-ha Stein (1891–1942), 1987 m. paskelbta palaimintąja, Simone Weil (1909–1943), vienijusi savo pažiūrose mistinę patirtį ir metafizinį racionalumą.

Iškiliausias stačiatikybės mąstytojas buvo Vladimiras Solovjovas (1853–1900), kūręs platonistinės pakraipos „visuotinybės“ filosofiją, egzistencialistinio personalizmo idėjas plėtojo Nikolajus Berdiajevas (1874–1948), Levas Karsavinas (1882–1952) kūrė krikščionišką kultūros ir istorijos teoriją. XX a. antrosios pusės krikščionybės filosofijoje atsispindėjo egzistencializmo, fenomenologijos, filosofinės antropologijos, hermeneutikos poveikiai.

LIETUVOJE XX a. pradžioje pradėjo rastis lietuviškai rašoma tomistinės pakraipos krikščionybės filosofija, ją kūrė Adomas Jakštas (1860–1938), Stasys Šalkauskis (1886–1941), Pranas Kuraitis (1883–1964), Pranas Dovydaitis (1886–1942), Mečislovas Reinys (1884–1953). Antanas Maceina (1908–1987), Juozas Girnius (1915–1994) tarpukario Lietuvoje pradėtą mokslinę veiklą tęsė išeivijoje. Jų veikaluose, skirtuose tikėjimo, asmenybės, kultūros, tautiškumo, humanizmo problemoms, atsispindi egzistencialistiniai, personalistiniai, tomistiniai požiūriai. Išeivijoje filosofijos veikalų parašė Vytautas Bagdanavičius (1908–2001), Antanas Paškus.

LITERATŪRA:

1. Adomėnienė J. 1997. Įvadas. Kierkegaard S. *Liga mirčiai*. Aidai ALK.
2. Albrecht C. 1958. *Das mystische Erkennen*. Bremen.
3. Andrijauskas A. 2007. Nietzsche's neklasikinė filosofija. *Gyvenimo apologija: Nietzsche's teorinės interpretacijos*. Versus aureus.
4. Anzelmas Kenterberietis. 1996. *Proslogionas*. Vilnius.
5. Augustinas Aurelijus. 1994. *Pokalbiai su savimi*. Vilnius: Aidai ALK.
6. Baranova J. 2001. *Ar Jacques Derrida transcendentalinis filosofas? Trys interpretacijos*. Problemos, Nr.60.
7. Baranova J. 2007. *Nietzsche ir postmodernizmas*. Monografija. Vilniaus pedagoginis universitetas.
8. Baudrillard J. 2002. *Simuliacija ir simuliakrai*. Vilnius: Baltos lankos.
9. Bergson H. 1946. *La pensee et le mouvant*. Geneve.
10. Boecijus. 2000. *Filosofijos paguoda*. Vilnius.
11. Brown J. 1955. *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth*. Collier Books. New York
12. Comte A. 1949. *Cours de philosophie positive*. Paris.
13. *Concetti fondamentali di filosofia*. Vol.2. 1982. Brescia.
14. De Lange N. 1996. *Judaizmas*. Vilnius: Aidai.
15. Deleuze G. 2006. *Platonas ir simuliakras*. Baltos lankos 21/22.
16. Derrida J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vilnius: Baltos lankos.
17. Diogenes Laertios. 1968. *Žyvoty i poglady slynych filozofow*. Warszawa.
18. *Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis*. 1981. Vilnius: Mintis.
19. *Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofijos interpretacijos*. 2006. Versus Aureus.
21. Ehrenfels Chr. 1897-1898. *System der Werttheorie*. Vol. I. Leipzig.
22. *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4. 1972. New York – London.
23. *Filosofijos istorijos chrestomatija*. XIX ir XX amžių Vakarų
24. *Europos ir Amerikos filosofija*. 1974. Vilnius: Mintis.
25. *Filosofijos istorijos chrestomatija*. Antika. 1977. Vilnius: Mintis.
26. *Filosofijos istorijos chrestomatija*. Viduramžiai. 1980. Vilnius: Mintis.
27. Fragmentai iš Pali Tripitakos. *Religijų istorijos antologija, II dalis. Islamas. Budizmas. Hinduizmas*. 2002. Vilnius: Vaga.
28. Fromas E. 1992. *Menas mylėti*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras.
29. Geyser J. 1924. *Max Schelers Phanomenologie der Religion*. Freiburg im Breisgau.

30. Gellner E. 1993. *Postmodernizmas, protas ir religija*. Vilnius: Pradai.
31. Gendrolis E. 1979. *Stoikų etikos bruožai // Etikos etiudai-3*. Vilnius
32. Gilson E. 1939. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. London.
33. Girnius J. 1953. *Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencinė metafizika*. Aidai.
34. Girnius J. 1961. *Tauta ir tautinė ištikimybė*. Chicago.
35. Girnius J. 1964. *Žmogus be Dievo*. Chicago.
36. Girnius J. 1966. *Idealai ir laikas*. Ateitis.
37. Girnius J. 1975. *Pranas Dovydaitis*. Chicago.
38. Greenman M. A. 1987. *Intuition and the limits of philosophical insight*. In: *Metaphilosophy*. Vol. 18, nr. 2.
39. Greimas A. J. 1993. *Mitai ir idelogijos. Metmenų laisvieji skaitymai*. Vilnius: LRSL.
40. Habermas J. 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: Alma littera.
41. Hegel G.W.F. 1997. *Dvasios filosofija*. Vilnius: ALK Pradai.
42. Heidegeris M. 1992. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
43. Heschel A. J. 1987. *God in Search of Man*. London.
44. Hessen J. 1956. *Griechische oder Biblische Theologie: Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*. Leipzig.
46. Hobbes T. 1999. *Leviatanas*. Vilniu: Mintis.
47. Husserl E. 1922. *Logische Untersuchungen*. Halle.
48. Husserl E. 1939. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*.
49. Husserl E. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: *Husseliana*, vol. VI, Haag: Martinus Nijhof.
50. Husserl E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Aidai ALK.
51. Husserl E. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa.
52. Įvadas pirmajam „Šaltinių“ tomui. In: *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai*. 1980. T. 1. Vilnius.
53. Jameson F. 2002. *Kultūros posūkis*. LRSL.
54. Jaspers K. 1957. *Die grossen Philosophen*. Bd. I. Munchen.
55. Jaspersas K. 1989. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Mintis.
56. Jekentaitė L. 1980. *Rytų kultūra ir psichoanalizė. // Kultūros barai*. Nr. 12.
57. Jekentaitė L. 1992. *Froidizmas ir humanistinė psichoanalizė*. Vilnius: Mintis.
58. Jekentaitė L. 1993. *Etika. Mokomoji knyga IX-X klasei*. Kaunas : Šviesa.
59. Jekentaitė L., Sabaliauskaitė. 2002. *Žmogus tarp žmonių. Etika IX-X klasėms*. Vilnius: Kronta.
60. Jekentaitė L. 202. *Moteriškasis žmogaus vertybių aspektas. /// Feminizmas, visuomenė, kultūra. Straipsnių rinktinė*. Vilnius:

61. Jekentaite L. 2007. *De profundis. Psichoanalitinės filosofijos žvilgsniu apie mąstytojus ir menininkus*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
62. Jekentaite L. 2007. *Sorenas Kiekegaard.as ir estetizmo pavidalai šiuolaikinėje Lietuvos kultūroje. De profundis*. Vilnius. Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
63. Jekentaite L. 2008. *Schopenhauerio minčių ataidai Gilles Deleuza'o filosofijos. // Valios metafizika: Schopenhauerio filosofijos interpretacija*. Vilnius: Versus aureus.
64. Johnson P. 1999. *Žydų istorija*. Vilnius: Aidai
65. Johnston W. 1998. *Defining mysticism: suggestions from the christian encounter with Zen. Theological Studies*. Vol. 28, No.1.
66. Juozo Girniaus ir Broniaus Kuzmicko susirašinėjimas. 2007. *Problemos* 72.
67. Juozo Girniaus laiškas Broniui Kuzmickui. 2008. *Problemos* 73.
68. Kalenda Č. 1972. *Moralės vaidmuo antikinėje visuomenėje // Problemos*. Nr.10
69. Kantas I. 1972. *Prolegomenai*. Vilnius: Mintis.
70. Kantas I. 1980. *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis.
71. Kantas I. 1982. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.
72. Kantas I. 1987. *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis.
73. Kant I. 2010. *Antropologija pragmatiniu požiūriu*. Vilnius: Margi raštai.
74. Kardelis N. 2006. *Kierkegaardo filosofija ir egzistenciniai religingumo profiliai. Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofinės interpretacijos*. Versus aureus.
75. Karsavinas L. 1991. *Europos kultūros istorija. I*. Vilnius: Vaga.
76. Kaufmann W. 1974. *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*. Fourth edition. Princeton university press.
77. Kierkegaard S. 1960. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: University Press.
78. Kierkegaard S. 1995. *Baimė ir drebėjimas*. Aidai.
79. Kierkegaard S. 1997. *Liga mirčiai*. Aidai.
80. Kierkegaard S. 2000. *Filosofiniai trupiniai, arba Truputis filosofijos*. ALK/Aidai
81. Kjerkegoras. 1974. ARBA-ARBA (1843). *Estetiškumo ir etiškumo harmonija asmenybės vystymesi. Filosofijos istorijos chrestomatija*. Vilnius: Mintis.
82. Kockelmans J.J. 1967. *A first introduction to Husserl's phenomenology*. Duquesne University Press.
83. Kristeller P. O. 1985. Philosophy and its historiography. In: *The Journal of Philosophy*. November.
84. Ksenofontas. 1993. *Atsiminimai apie Sokratą*. Vilnius: Pradai.
85. Kuraitis P. 1931-1933. *Ontologija*. T. 1-2. Kaunas.
86. Kuraitis P. 1930. *Pagrindiniai gnosologijos klausimai*. Kaunas.

87. Kuzmickas B. 2003. *Katalikiškoji filosofija. XIX ir XX amžiai*. Mykolo Romerio universiteto leidykla.
88. Lacan J. 1966. *Eckrits I*. Editions du Seuil.
89. Lacan J. 1977. *Eckrits. A Selection*. New York – London
90. Lametri Ž.O. 1981. *Du traktatai*. Vilnius: mintis.
91. La mistica. *Fenomenologia e riflessione teologica*. I. A cura di Ermanno Ancilli-Mauricio Paparozzi. Citta Nuova Editrice. 1984.
92. Lavelle L. 1950. *Traite de valeurs*. Paris.
93. Lebedys J. 1977. *Senoji lietuvių literatūra*. Vilnius.
94. Legowicz J. 1964. *Zarys historii filozofii*. Warszawa.
95. Leonas P. 1921. *Teisės filosofijos istorija*. Kaunas.
96. Lozuraitis A. 1984. *Sezemanas V. Etikos etiudai*. Vilnius: Mokslas.
97. Lozuraitis A. 1980. *Tiesa ir vertybė. Teorinė ir praktinė antikinės filosofijos orientacija*. Vilnius: Mintis
98. Lyotard J.-F. 1993. *Postmodernus būvis*. Vilnius: Baltos lankos.
99. Maceina A. 1965. *Laiškas Aidų redaktoriui Juozui Girniui*. Aidai. Nr.10.
100. Maceina A. 1978. *Filosofijos kilmė ir prasmė*. Roma.
101. Maceina A. 1990. *Religijos filosofija*. Vilnius.
102. Macquarie J. 1963. *The Twentieth Century Religious Thought*. New York-Evanston.
103. Malakauskis P. 1934. *Igimtoji teisė*. Kaunas.
104. Maliauskis A. 1935. *Etika*. I. Kaunas.
105. Marcel G. 1940. *De Refus a l'invocation*. Paris: Gallimard.
106. Marcel G. 1968. *Etre et Avoir*. II. Aubier.
107. Maritain J. 1932. *Distinguer pour unir, ou Les Degres du Savoir*. Paris.
108. Mickevičius A. 2004. *Galia ir interpretacija. F.Nietzsches filosofijos profilai*. Monografija. Vilniaus universitetas.
109. Mickūnas A. 2007. *Nietzsche ir vakarų metafizikos tradicija: gyvenimas ir kūryba. Gyvenimo apologija: Nietzsche's teorinės interpretacijos*. Versus aureus.
110. Morgan M. 1987. Goals and Methods of the History of Philosophy. In: *The Review of Metaphysics*, N. 4.
111. Nyčė F. 1991. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis
112. Nietzsche F. 1995. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)*. Vilnius: ALK Pradai
113. Nietzsche F. 1997. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir Pesimizmas*. Vilnius: ALK Pradai.
114. Nietzsche F. 2007. *Ecce homo, kaip tapti tuo, kuo esi*. Vilnius: Apostrofa.
115. Nietzsche F. 2009. *Antikristas. Prakeikimas krikščionybei*. Vilnius: Apostrofa

116. Nietzsche F. 2012. *Stabų saulėlydis, arba kaip filosofuojama kuju.*
117. Papini G. 1966. *Šventasis Augustinas. Gyvenimas ir darbai.* Boston
118. Parmenidas. 1997. *Apie gamtą. Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika.* Vilnius: Mintis.
119. Passmore J. 1957. *A Hundred Years of Philosophy.* London.
120. Putinaitė N. 2004. *Paskutiniai proto revoliucija. Kanto*
121. *praktinės filosofijos studija.* Aidai.
122. Patch H.R. 1970. *The Tradition of Boethius.* New York.
123. Pecorino Ph. 1985. A process view of philosophy and
124. teaching philosophy. In: *Metaphylosophy*, vol. 17, nr.1.
125. Platonas. 1968. *Dialogai.* Vilnius.
126. Plečkaitis R. 1978. *Logikos įvadas.* Vilnius.
127. Popper K.R. 1998. *Atviroji visuomenė ir jos priešai.* Vilnius: Pradai
128. *Religijų istorijos antologija, I dalis.* 2000. Vilnius: Vaga
129. Rickevičiūtė K. 1976. *Antikinės filosofijos istorijos bruožai.* Vilnius.
130. Rist J.M. 1967. Plotinus. *The Road to Reality.* Cambridge.
131. Rubene M. 2001. *Dabarties filosofija: iš Esaties į esatį.* Vilnius: Alma littera.
132. Ruso Ž.Ž. 1979. *Rinkiniai raštai.* Vilnius: Mintis.
133. Russell B. 1959. *My Philosophical Development.* New York.
134. Russell B. 1927. *The Analysis of Matter.* London.
135. Russell B. 1926. *Education and the Good Life.* New York.
136. Russell B. 1935. *Religion and Science.* New York.
137. Saliamonas Ibn Gabirolis.. 1980. Gyveninmo šaltinis. In: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai.* Vilnius: Mintis
138. Scheler M. 1954. Der Formalismus in der Ethik und die
139. materiale Wertethik. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern.
140. Scheler M. 1954. *Wesen und Formen der Sympathie.* Bern.
141. Schelling F.W.J. 1858. *Sammtliche Werke.* Stuttgart und Augsburg.
142. Schindler J. 1968. *Gott und Mensch in ihren gegenseitigen*
143. *Zuordnung in der Philosophischen Konzeption Schelers Max.* Augsburg.
144. Schopenhauer A. 1995. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys.* Vilnius: ALK Pradai.
145. Schopenhauer A. 2001. *Parerga ir paralipomena.* Vilnius: Pradai.
146. Schopenhauer A. 1994. *Gyvenimo išminties aforizmai.* Vilnius: Pradai.
147. Sezemanas V. 1987. *Raštai. Gnoseologija.* Vilnius: mintis.
148. Sezemanas V. 1997. *Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra.* Vilnius: Mintis.
149. Sezemanas V. 1970. *Estetika.* Vilnius: Mintis.

150. Sezemanas V. 1987. *Tikroji ir netikroji apykanta. Etikos etudai – 10*. Vilnius: Mintis.
151. Sodeika T. 1995. *Įvadas. Soren Kierkegaard. Baimė ir drebėjimas*. Aidai ALK.
152. Sorokin P. 1962. *Social and cultural Dynamics*. Vol. Four, New York
153. Spiegelberg H. 1960. *The Phenomenological movement*. 2 vols. The Hague.
154. Stoškus K. 1974. *Principų konfliktas filosofų diskusijose // Problemos*. Nr.13.
155. Strawson P.F. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London.
156. Sverdiolas A. 2006. *Gilles Deleuze: mėginimas jį suprasti. Baltos lankos*, 21/22.
157. Šerpytytė R. 2007. *Nihilizmas Vakarų filosofijoje*. VUL.
158. Šėleris M. 1974. *Dorovinio asmens esmė. Problemos*, Nr. 13.
159. Šilkarskis V. 1938. *Graikų literatūros istorija*. I. Kaunas.
160. Šliogeris A. 1985. *Žmogaus pasaulis ir egzistencinis patyrimas*. Vilnius: Mintis.
161. Šliogeris A. 1988. *Daiktas ir menas*. Vilnius: Mintis.
162. Šliogeris A. 1990. *Būtis ir pasaulis. Tyliojo gyvenimo fragmentai*. Vilnius: Mintis.
163. Šliogeris A. 2007. *Nietzsche: antifilosofija. Gyvenimo apologija: Nietzsche's teorinės interpretacijos. Versus aureus*.
164. Tatarkiewicz W. 2001. *Filosofijos istorija*. I. Vilnius: Alma littera.
165. Tatarkiewicz W. 2002. *Filosofijos istorija*. II. Vilnius: Alma littera.
166. Thomas G.F. 1965. *Religious philosophies of the West*. New York.
167. Ulčinaitė E. 1986. *Antikos poveikis lotyniškai S.Rapalionio kūrybai // Stanislovas Rapalionis*. Vilnius
168. Uždavins A. 2003. *Heleniškoji filosofija nuo Numenijo iki Sirijano*. Vilnius.
169. Vitgenšteinas L. 1995. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
170. Windelband W. 1921. *Praludien. Aufsätze und Reden zur*
171. *Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 1, Tübingen.
172. Wundt W. 1922. *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig.
173. Делёз Ж. 2004. *Переговоры*. Санкт – Петербург: Наука.
174. Делёз Ж. Гваттари Ф. 1998. *Что такое философия?*
175. Санк Петербург: „Алетейя“.
176. Дубнов С. М. 1935. *История евреев в Европе*. Рига
177. Гуссерль Э. 1909. *Логические исследования*, т. I. СПб.
178. Лакан Ж. 1998. *Семинары Книга I. Гносис // Логос*. Москва
179. Лакан Ж. 1992. „Стадия зеркала“ и другие тексты. Европейская Школа Психоанализа.
180. Попова И. В 1893. *Тертуллиан. Опыт литературной характеристики*. Москва.
181. *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. 1983. Москва.

Bronislovas Kuzmickas

Tai nauja profesorius B. Kuzmicko knyga, skirta filosofijos istorijai. Aptariamas filosofijos istorijos objektas, nušviečiama vėlyvosios antikos ir ankstyvosios krikščionybės, viduramžių žydų filosofija. I. Kanto, G. Hegelio, A. Schopenhauerio filosofijai skirtais straipsniais pristatoma XVIII-XIX amžių vokiečių filosofija. Tekstuose apie A. Comte, S. Kierkegaardo, B. Russello, G. Marcelio, E. Husserlio, M. Schelerio, F. Nietzsche koncepcijas, analizuojama pozityvizmo, analitinės filosofijos, fenomenologijos, egzistencializmo filosofijos problematika, su pastarąja – J. Girniaus teistinis egzistencializmas. Dvejuose straipsniuose aptariamos postmodernybės filosofinės idėjos. Apibūdinami Vilniaus universiteto doc. Leonardos Jekentaitės tekstai, skirti humanistinės psichoanalizės teiginių interpretacijai. Pabaigoje aptariama lietuviškoji filosofinė antikosybra. Darbas skirtas filosofijos studijų studentams, filosofijos istorikams, visiems, kam įdomi filosofijos istorija.

FILOSOFIJOS ISTORIJOS METMENYS. Teorinis sintetinis mokslo darbas. – Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2018. 272 p.

Bibliogr. 266-271

ISBN 978-9955-19-926-7 (internete)

ISBN 978-9955-19-927-4 (spausdintas)

Bronislovas Kuzmickas FILOSOFIJOS ISTORIJOS METMENYS

Teorinis sintetinis mokslo darbas

Maketavo Karolis Simaitis

Mykolo Romerio universitetas

Ateities g. 20, Vilnius

Puslapis internete www.mruni.eu

El. paštas roffice@mruni.eu

Tiražas 50 egz. Užsakymo Nr. 18629

Parengė spaudai UAB „Baltic Printing House“

Svajonės g. 40, LT-94101, Klaipėda

www.balticprinting.com

Spausdino UAB „Baltijos kopija“

Kareivių g. 13B, Vilnius

www.kopija.lt

El. paštas info@kopija.lt



Tai nauja profesoriaus B. Kuzmicko knyga, skirta filosofijos istorijai. Aptariamas filosofijos istorijos objektas, nušviečiama vėlyvosios antikos ir ankstyvosios krikščionybės, viduramžių žydų filosofija. I. Kanto, G. Hegelio, A. Schopenhauerio filosofijai skirtais straipsniais pristatoma XVIII-XIX amžių vokiečių filosofija. Tekstuose apie A. Comte, S. Kierkegaardo, B. Russello, G. Marcelio, E. Husserlio, M. Schelerio, F. Nietzsche koncepcijas, analizuojama pozityvizmo, analitinės filosofijos, fenomenologijos, egzistencializmo filosofijos problematika, su pastarąja – J. Girniaus teistinis egzistencializmas. Dvejuose straipsniuose aptariamos postmodernybės filosofinės idėjos. Apibūdinami Vilniaus universiteto doc. Leonardos Jekentaitės tekstai, skirti humanistinės psichoanalizės teiginių interpretacijai. Pabaigoje aptariama lietuviškoji filosofinė antikos tyra. Darbas skirtas filosofijos studijų studentams, filosofijos istorikams, visiems, kam įdomi filosofijos istorija.

ISBN 978-9955-19-926-7



9 789955 199274